INSTITUCIÓN SAN JERÓNIMO

12

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

TRADICIONES MESIÁNICAS EN EL TARGUM PALESTINENSE

Estudios exegéticos

VALENCIA-JERUSALÉN

1981

SUMARIO

Dedicatoria 3
Indice general 5
Prólogo de D.Alejandro Díez Macho 9
Preámbulo 19
Siglas y abreviaturas 23
INTRODUCCION: El procedimiento targúmico 25
Cap 1 : TARGUM PALESTINENSE A GENESIS 3,14-15. Traducción, Tradición y Exégesis
I.- TH Gen 3,14-15 33
A.- Notas sobre la traducción de Gen 3,14-15 34
1.- ארור 34
2.- שוף 35
B.- Contexto de Gen 3,14-15
1.- El trasfondo cananeo 36
2.- La tradición del Yahwista 38
3.- La tradición monárquico profética 39
II.- TgP Gen 3,14-15
A.- Comentario
1.- זרע 43
2.- שוף 44
3.- עקב 47
B.- La tradición exegética de TgP Gen 3,14-15
1.- La serpiente
a) Samael 47
b) Mastema 52
c) Mesías y Anti-Mesías 53
2.- La Ley
a) Desde la concepción deuteronómica al judaísmo 54
b) Sab 16,5-15 y TgP Gen 3,15 57
3.- La medicina
a) Vocabulario de curación en el AT hebreo 61
b) Idem en el judaísmo helenístico 63
c) Idem en la tradición targúmica 65
4.- El Mesías
a) El Mesías y la curación 68
b) El Mesías y la Ley 73
Nota sobre la traducción de Onq a Gen 3,15 85
III.- Gen 3,14-15 en el NT
A.- Apoc 12
1.- El dragón 87
2.- La mujer 88
3.- La descendencia de la mujer 89
B.- Predicación y actividad taumatúrgica de Jesús 89
C.- Cartas paulinas
1.- Rom 16,20 93
2.- ITim 2,13-15 93

Cap 2 : EL TEMA MESIANICO EN EL TARGUM A GEN 49

Apartado primero: Tg Gen 49,1

I.- Análisis literario de TgP Gen 49,1 99

II.- Estudio temático

A.- El tiempo oculto del Mesías 102

E x c u r s u s : Notas sobre Mt 24,1-51 Mc 13,1-37 Lc 21,5-36 105

B.- La espera del tiempo de la salvación y de la consolación 109

C.- Conclusión 111

Apartado segundo: TgP Gen 49,8-12

I.- v 8: Preeminencia de Judá sobre sus hermanos

A.- El incidente de Judá con Tamar 112

B.- La alabanza de los hermanos 116

C.- La venganza sobre los enemigos 117

Nota sobre la traducción de Onq 118

II.- v 9: El león de Judá

A.- La versión mesiánica de Onqelos 119

B.- La interpretación del Targum Palestinense 121

III.- v 10: El Rey Mesías

A.- La tradición exegética de מחקק 123

B.- La interpretación mesiánica de שילה 127

Nota sobre la interpretación cristiana 130

C.- La traducción de יקהת עמים 134

IV.- v 11: El Mesías guerrero

A.- Estructura literaria de los vv 11 y 12 136

B.- Exégesis del v 11 137

V.- v 12: El Mesías pacífico 141

Nota sobre la lectura de los fragmentarios 144

Apartado tercero: Tg Gen 49,16-18

I.- La versión targúmica de Gen 49,16-18 146

II.- Dan, el Messías y el Anticristo 150

Nota sobre la traducción de Onqelos 154

E x c u r s u s : Tg Gen 49,5-7: Conjura de simeonitas y levitas contra José. Tipología José-Jesús 154

A.- El Mesías hijo de José 158

B.- 'Vendieron a José que era como un toro' 163

C.- Simeonitas y levitas : Escribas y fariseos 164

Cap 3 : EL TEMA MESIANICO EN EL TgP EXODO 12,42

I.- TgP Ex 12,42: Texto y traducción 173

II.- El contexto litúrgico del poema

A.- Sentido de la liturgia pascual 175

B.- La interpretación de *lyl smrym*
1.- La versión de LXX 176
2.- La interpretación de la Vulgata 176
3.- Aquila, Symmaco y Lc 17,20 177
4.- La tradición targúmica
a) 'Estar al acecho para hacer el mal' 180
b) 'Estar atentos a los signos de los tiempos ...' 180
c) 'Observar las leyes o cumplirlas' 180
d) 'Guardar una cosa o retenerla' 181
e) 'Esperar, aguardar' 181
III.- Los líderes escatológicos
A.- Moisés
1.- Tradiciones sobre el profeta escatológico y el retorno de Moisés 183
2.- El Mesianismo Mosaico 188
3.- Moisés en TgP Ex 12,42;
a) 'Moisés saldrá del desierto' 192
b) 'Este caminará a la cabeza del ganado' 195
B.- El Mesías
1.- La espera del Mesías en la noche de Pascua 198
2.- El Mesías en TgP Ex 12,42 (Poema de la cuarta noche)
a) ¿Viene el Mesías de Roma o de lo alto? 201
b) ¿El Mesías sobre la nube o a la cabeza del ganado? 204
Nota sobre מימרא דייי en TgP Ex 12,42 206
E x c u r s u s: La tradición mesiánica en torno a Migdal 'Eder (Gen 35,21 Miq 4,8) 207

Cap 4 : LOS ORACULOS DE BALAAM (NUM 23-24).
Interpretación targúmica
I.- Historia y personalidad de Balaam 213
II.- Los oráculos de Balaam: Num 23-24
A.- Estructura 220
B.- Traducción y comentario 221
C.- Datación 228
Nota sobre el sentido mesiánico de los oráculos 230
III.- La interpretación targúmica de los oráculos
A.- Primer oráculo: Num 23,7-10
1.- N Num 23,7-10 232
2.- Análisis 233
3.- Conclusión 236
Nota sobre la traducción de Onq y PsJ 236
B.- Segundo oráculo: Num 23,18-24
1.- N Num 23,18-24 238
2.- Análisis 239
C.- Tercer oráculo: Num 24,3-9
1.- N Num 24,3-9 248
2.- Análisis 249
Nota sobre la traducción de Onq al v 6 256

Excursus : Edad Mesiánica y Nueva Creación 256
Excursus : Aclaración sobre el sentido mesiánico de la expresión 'Hijo del Hombre' 264
D.- Cuarto oráculo: Num 24,15-24
1.- N Num 24,15-24 271
2.- La interpretación mesiánica de Num 24,17
a) Versiones targúmicas de Num 24,17b 273
b) LXX Num 24,17b 274
c) La literatura qumránica 274
d) Nuevo Testamento 275
3.- La acción guerrera del Mesías 278
Excursus : La lucha del Mesías contra Gog y Magog 282
EPILOGO 287
BIBLIOGRAFIA E INDICES
Bibliografía 291
Indice de autores 313
Indice de citas bíblicas 317
Indice de textos targúmicos 326
ANEXO (Sinopsis de los textos targúmicos) 331

PROLOGO

EL LIBRO Y SU ENTORNO

El libro que prologamos es la tesis doctoral de Miguel Pérez Fernández, presentada en 1.975 en el Departamento de Hebreo y Arameo de la Universidad complutense de Madrid. El mismo año apareció en dicha Universidad un resumen de la tesis, de cuarenta y cuatro páginas. Pasados cinco años, sale a luz pública la tesis en su integridad, con adiciones y actualizaciones bibliográficas, realizadas por el autor en 1.980 en Jerusalén. Se trata de una investigación concienzuda del tema mesiánico en los Targumim del Pentateuco. El Tribunal que juzgó la disertación de referencia por unanimidad le otorgó la máxima calificación académica, y seguidamente la tesis mereció el Premio Extraordinario de Doctorado.

El año anterior había aparecido el libro de S.H.Levey sobre el Mesianismo en los Targumim, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Cincinati-New York 1974), que estudia los textos mesiánicos en el Pentateuco y en el resto de la Biblia Aramea. En número de textos, el libro de Levey supera al libro que presentamos, que se ciñe exclusivamente a textos targúmicos del Pentateuco. Pero el libro de Miguel Pérez es mucho más profundo y mucho más rico en temática mesiánica targúmica, que el libro norteamericano. Basta recorrer el índice para apreciar la riqueza de su contenido. Es un libro ejemplar de exegesis targúmica, que extrae el jugo semántico de los textos en conjunto y de cada palabra o sentencia en particular; que da constantemente razón de los métodos y procedimientos derásicos empleados por el meturgemán o traductor del texto hebreo al arameo; que detecta relaciones insospechadas entre el Targum, otras fuentes rabínicas y el Nuevo Testamento. Como nuestro exegeta se obliga a explorar el origen de las tradiciones targúmicas y a rastrear su desarrollo, y a compararlas con otras tradiciones datadas, logra en no pocos casos descubrir los años a las tradiciones targúmicas, si son antiguas o recientes. Cuando el análisis

de la lengua de los Targumim, ejecutado hasta ahora casi exclusivamente en el área de la fonología, morfología y léxico, no acaba de resolver definitivamente el problema de su datación –si el arameo del Tg Palestinense es sincrónico o diacrónico respecto al arameo de Onqelos y de Qumrán– estudios como el presente recuerdan que el análisis de las tradiciones puede decidir qué Targum es anterior o posterior. Así el análisis del Targum Neofiti 1 a Gen 49,11-12 prueba que en esa descripción del Mesías, Onqelos es posterior a Neofiti 1, lo que va contra la conclusión de A.Tal quien por razones lingüísticas deduce la conclusión contraria: que Onqelos es anterior a Neofiti 1. Fenómeno curioso: los trabajos de análisis de las tradiciones targúmicas como el presente, como los iniciados por Renée Bloch, continuados por Geza Vermes, Roger le Déaut, McNamara, Moisés Ohana, Malina, Domingo Muñoz y otros, coinciden en asignar data antigua a las tradiciones del Targum Palestino. Editado el Targum Palestinense del ms Neofiti 1 en su integridad y en estado avanzado la edición de todo el Targum Palestino al Pentateuco de la Biblia Poliglota Matritense (ha salido ya la ed. crítica del TgPalestinense a Números y está a punto de salir la de Exodo, Levítico y Deuteronomio), ha llegado el momento de investigar una por una las diversas tradiciones de tal Targum, siguiendo la pauta marcada por el estudio de las tradiciones mesiánicas hecho por Miguel Pérez.

No podemos glosar aquí las sustanciosas páginas de este estudio que presentamos, pero permítasenos señalar, a modo de muestra, algunos puntos: La claridad y precisión del capítulo introductorio sobre el procedimiento targúmico; la rica investigación del capítulo I sobre el *Mesías curador*, que proyecta decisiva luz para entender el Mesías cristiano; las concluyentes observaciones sobre el Mesías Maestro de la Ley y el Mesías guerrero, localizando ambas concepciones en su contexto preciso. De especial interés es el *Excursus sobre Tg Gen 49,5-7*, en el que se aportan nuevos datos para probar la antigüedad, tan abundantemente discutida por los especialistas, de PsJ Deut 33,11; en el mismo Excursus el autor interviene con autoridad en la discusión sobre el Mesías de Efraim y descubre el origen de la identificación de simeonitas y levitas con escribas y fariseos. Del cap IV, riguroso y minucioso, señalo la exegesis de Tg Num 24,7: el contenido mesiánico que el autor descubre en *anthropos* y *geber*, y su aplicación para la inteligencia de la expresión *Hijo del Hombre*, serán datos a tener en en cuenta en los sucesivos tratamientos del tema.

Nos alegra que ya han empezado investigaciones de este tipo: En un trabajo sobre 'La Esperanza de Israel: Perspectivas de la espera me-

siánica en los targumim palestinenses del Pentateuco' (XXX *Semana Bíblica Española,* Madrid 1972 pp. 49-91), Domingo Muñoz también llega a la conclusión, que las tradiciones mesiánicas del Targum palestino son antiguas y pueden iluminar el nuevo Testamento.

La investigación de Antonio Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección* (Granada, 1979 pp.168-169), llega, tras estudio exegético minucioso de las diversas tradiciones targúmicas resurreccionistas, a la misma conclusión: son antiguas.

'Las tradiciones del Targum palestinense a Deut 1,1', estudiadas por M.Sánchez Caro (*Salmanticensis* 26 (1979) pp.109-124) pueden, según el autor, remontar a tiempos neotestamentarios (*Ibid.*, p.124).

En el estudio 'La figura de Melquisedec en la literatura targúmica' (*Estudios Bíblicos* 27 (1978) pp. 79-102), A.Rodríguez Carmona ofrece como conclusión (*ibid.*, p. 101) que el Targum a Gen 14,18-20 y el Targum a 1Cr 1,24 consta de elementos antiguos, reflejo de ideas populares en los siglos I-II d.C.

J.Luzárraga ha escrito del 'Fondo targúmico del Cuarto Evangelio' (*Estudios Eclesiásticos* 49 (1974) pp.251-263), y Domingo Muñoz como antes M.McNamara (*Targum and Testament,* Shannon 1972, pp. 148-159) utiliza el Targum Palestino en la explicación del texto 'Un reino de sacerdotes y una nación santa' (*Estudios Bíblicos* 27 (1978) pp. 149-202).

Naturalmente no todos los análisis de las tradiciones targúmicas alcanzan la conclusión que son tradiciones tan antiguas; así, según Bruce D.Chilton, el material targúmico de la segunda noche en el "Poema de las cuatro noches" de Neofiti 1 (Ex 12,42), sería una adición amoraita por lo que no puede utilizarse como base de una *'Aqedah* precristiana (B.Chilton, 'Isaac and the Second Night: a Consideration', *Biblica* 61 (1980) pp. 78-88); a su vez M.L.Klein, en su tesis aun no editada, *Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targum of the Pentateuch,* no encuentra en la metonimia targúmica *Memra de Adonay* contenido teológico especial (Esta fue su Comunicación en el X Congreso de IOSOT, Viena, Agosto 1980). Conclusión parecida sostiene W.E.Aufrecht en su tesis doctoral, presentada a la Universidad de Toronto en 1979, *Surrogates for the Divine Names in the Palestinian Targums to Exodus:* Estudia los términos Sekiná, Iqar, Memra y Sem en todos los targumim del Exodo, aunque sólo desde el punto de vista lingüístico y de la crítica textual, llegando a la conclusión siguiente: "The results show that the so-called surrogates are never used as substitues for the word of God (*Elohim*) or for the divine name (*Yahweh*) in the book of Exodus. The surrogates are sometimes added to these

terms in the targums, but have no unusual theological connotation. In these instances are metonyms. ... The surrogates are, therefore, either literal or idiomatic translations of the Hebrew text. There is no substitution to avoid anthropomorphism or attempt to establish hypostases" (*Newsletter for Targumic and Cognate Studies*, 6 (August 1980), pp. 4-5). Esperamos que Domingo Muñoz, experto como nadie en el uso de las metonimias *Memra, Sekiná e Iqar de Sekiná,* pueda valorar críticamente los estudios de L.Klein y de Aufrecht y dirimir definitivamente el sentido y antigüedad de tales substitutivos del nombre de Dios, en el estudio que está realizando sobre estas metonimias en el Targum de los Profetas.

Con uno u otro resultado, el análisis de las tradiciones targúmicas, es un gran instrumento de datación que los targumistas no pueden dejar de lado. La obra de Miguel Pérez es un paradigma de cómo realizar ese análisis de tradiciones que posibilita situarlas en un ámbito temporal determinado.

La obra que presentamos ha nacido en un clima nacional e internacional, que quisiéramos comentar.

Obras como la de Miguel Pérez, son efecto del convencimiento creciente de que es necesario estudiar a fondo el pensamiento del judaismo, si queremos estar mínimamente preparados para entender el Nuevo Testamento. "Ya es obvio para muchos - ¡al menos en teoría!- ha escrito Geza Vermes en este mismo año - que ser experto en el trasfondo judío del Nuevo Testamento no es un extra optativo; que por el contrario, sin tal condición es inconcebible una adecuada comprensión de las fuentes cristianas" (G.Vermes, "Jewish Studies and the New Testament Interpretation", *JJS* 31 (1980) p.13)." Tal conocimiento abarca, además de la Biblia, el conocimiento de los apócrifos y pseudoepígrafos, de los escritos de Qumrán, de los grandes escritores judíos helenistas como Filón y Flavio Josefo, de los escritos rabínicos, incluídas las paráfrasis aramaicas del Antiguo Testamento. Estas últimas, llamadas Targums, reflejan muy ampliamente la comprensión corriente de la Escritura del judío ordinario en la tardía antigüedad (*late antiquity*). De hecho, aparte los manuscritos de Qumrán, el estudio de los Targums es hoy día una de las ramas más florecientes de los estudios judíos" (Id., *ibid.*, p.12). En 1976, el mismo autor había escrito sobre "El impacto de los rollos del Mar Muerto en el estudio del Nuevo Testamento" (*JJS* 27 (1976) pp.107-116).

Tenemos que felicitarnos de que sea nuestro país uno de los centros que más ha contribuido al renacimiento de los estudios targúmicos. La tesis de Miguel Pérez es una muestra, excelente por cierto, de la labor de nuestros targumistas. Los targumistas españoles trabajan sin

descanso: Este mismo año Julio C. Trebolle ha defendido en la Universidad Complutense una tesis de gran porte, ya publicada, *Salomón y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12; 14* (Salamanca - Jerusalén 1980). En el Targum de Jonatán a los Profetas, en las perícopas de 1 Reyes estudiadas en la tesis, Trebolle descubre una *Vorlage* hebrea premasorética. He aquí sus palabras: "Por lo que respecta al texto de Reyes, se puede establecer una nueva ecuación para identificar las variantes del Targum Jonatán (y de la Pešitta), que suponen una Vorlage diferente de la del Texto masorético: en secciones "kaige" del texto griego, son variantes primarias (las que reflejan una Vorlage hebrea no-masorética) las que corresponden a la siguiente serie de testimonio: LXX^{L}, Cr. (Josefo, Vetus Latina, Arm (?) –/ Texto Masorético, LXX^{BA}; en secciones no-"kaige", son variantes primarias las de las series LXX^{BL}, Cr., (Josefo, Vetus Latina, Arm (?) –/ Texto Masorético, LXX^{A}. Estas variantes primarias del Targum Jonatán (y de la Pešitta) son comunes con otras versiones, mss. hebreos de Reyes y paralelos en Cr., Is. o Jer.; testimonian el origen del Targum palestino en una época anterior a las últimas décadas del s.I d.C., cuando el texto bíblico (hebreo) se hallaba todavía en proceso de fijación. Esta fluidez originaria se refleja todavía en las frecuentes lecturas variantes de los mss. hebreos de tradición masorética, aunque en su casi totalidad se trata de variantes internas al tipo textual masorético" (Id., *o.c.* pp.332s.).

Trebolle, basándose en análisis textuales, llega a la misma conclusión que A.Tal en su estudio lingüístico comparativo del Targum de Jonatán a los Profetas: es un Targum de final del s. I d.C.

Emiliano Martínez Borobio, que en 1975 se doctoró en la Universidad Complutense con la tesis *Estudios Lingüísticos sobre el arameo del ms.Neofiti 1* (Resumen, Universidad Complutense 1975), tesis aun no publicada, continúa sus estudios textuales y de sintaxis comparativa de Neofiti 1: 'El Midraš de Neofiti Gen 44,18. Dos versiones diferentes de una haggadá' (*Estudios Bíblicos* 35 (1976) pp.79-86), 'El uso de *qdm* y *mn qdm* ante *yhwh* en la literatura targúmica y las frases o "fórmulas de respeto" que se originan' (*Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* 25 (1976) pp. 109-137). El uso de la preposición *qdm*, tan característica de los Targumim, ha sido objeto de otro estudio de M.L.Klein, 'The Preposition QDM ('before'), a Pseudo-anti-anthropomorphism in the Targums', *JTS* 30 (1979) pp.502-507).

Domingo Muñoz, colaborador científico del CSIC, como Emiliano Martínez,para el área de estudios targúmicos, aparte de sus dos grandes

obras, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco* (Granada 1974) y *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco* (Madrid 1977; cfr. reseña de R.Hayward en *JJS* 30 (1979) pp.99-102), y aparte de numerosas reseñas, en *Estudios Bíblicos,* de libros pertenecientes al área del targumismo o a áreas colindantes, ha publicado diversos artículos, vg. 'El sustrato targúmico del discurso del Pan de Vida. Nuevas aportaciones: la equivalencia 'venir' - 'aprender/creer' (Jn 6,35.37.45) y la conexión 'vida eterna' y 'resurrección' (Jn 6,40.54)', *Estudios Bíblicos* 36 (1977) 217-226).

Por su parte José Ribera, tras haber publicado la ed. crítica del Targum de Babilonia a los Profetas Posteriores (*Biblia Babilónica, Profetas Posteriores, Targum,* Barcelona 1977), continúa ofreciéndonos la edición de nuevos textos babilónicos targúmicos: 'La versión aramaica del profeta Ageo', *Anuario de Filología* 3 (1978) pp.283-303). El año anterior publicó en el mismo Anuario de la Facultad de Filología de la Universidad Central de Barcelona, 'Un estudio sobre la versión targúmica del libro de las Lamentaciones' *Anuario de Filología* 2 (1976) pp.253-270).

Raimundo Griñó sigue con sus estudios sobre el *Meturgeman* de Elías Levita, obra que constituye el primer léxico targúmico. Ha publicado 'El *Meturgeman* y Neofiti 1' (*Biblica* 58 (1977) pp.153-188), artículo contra el que polemiza M.L.Klein, en 'Meturgeman and Neofiti 1, A Rejoinder' (*Biblica* 59 (1978)), y en Anejos de la ed. crítica del Targum Palestinense de la Políglota Matritense, en los vols. correspondientes a Números, Exodo, Levítico y Deuteronomio, recoge las citas targúmicas del *Meturgeman* y del *Aruk* y de otras fuentes. Una mina riquísima de citas targúmicas, muchas del Targum Neofiti 1, se ha localizado en el libro *Bereŝit Zuta* de R.Semuel bar Nissim Masnut, libro de la Edad Media sólo conservado en un ms. que en 1962 publicó Rabbi Mardokay Hakohen en Jerusalén. M.Havatzelet presentó una comunicación en hebreo en el VII Congreso Mundial de Estudios Judíos, Jerusalén 1977, sobre el 'Targum Palestinense de la Poliglota', volumen que estamos preparando para la imprenta.

Luis Díez Merino continúa su trabajo sobre las versiones arameas targúmicas de Alfonso de Zamora. En *Estudios Bíblicos* (1979) aparece su estudio 'Targum de Ester según la tradición sefardí de Alfonso de Zamora'. En el homenaje al Padre Alberto Colunga ha publicado la 'Megillat Antiochus' (*Ciencia Tomista* 70 (1979) pp.463-501), que, más que por su contenido, interesa a los targumistas por su lengua aramea (arameo literario).

Antonio Rodríguez Carmona, cuya obra sobre la Resurrección en los Targumim, ya hemos mencionado, ha desarrollado una idea, hace

años expuesta por Martín McNamara, acerca de la relación del Targum Palestino y el problema de los evangelios sinópticos: 'El Targum Palestinense del Pentateuco y el problema sinóptico de los Evangelios' (*Cultura Bíblica* 35 (1978) pp.111-120). En los Targumim del Pentateuco encuentra los fenómenos que dieron origen a los evangelios sinópticos: una fuente escrita común, una tradición oral, la actividad del Bet ha-Midrash, de la sinagoga y las escuelas, el influjo de los propios targumistas, el influjo de unos textos con otros.

Teresa de Jesús Martínez ha realizado la traducción del Targum Pseudojonatán al Pentateuco, que ha aparecido o aparecerá en los vols. del Targum Palestinense al Pentateuco, en curso de publicación, edición que es el empeño actual del que escribe, después de haber publicado los seis tomos de la ed. princeps del ms. Neofiti 1.

Para el Homenaje a H.Cazelles he enviado un artículo sobre 'Un ms. de tradición sefardí del Targum de Job', y para el Homenaje a Barthélemy, otro artículo acerca del 'Uso de la tercera persona en lugar de la primera en los Targumim', y para el Memorial de los 25 años de la Casa de Santiago de Jerusalén, un trabajo acerca del Targum Palestino de un *mahzor* de la Biblioteca Derosiana de Parma.

La tesis doctoral de José González Luis, defendida en la Universidad Complutense este mismo año, *La versión de Símaco a los Profetas Mayores*, descubre en dicha versión del siglo II d.C., los mismos procedimientos targúmicos que A. Sperber estudió en el tomo IVB de su obra *The Bible in Aramaic: The Targum and the Hebrew Bible* (Leiden 1973).

Cuando el libro que prologamos haya visto la luz, podrán los targumistas tener en sus manos la tesis doctoral de Javier Fernández Vallina, *Edición crítica del Targum de Job*, defendida en la Universidad Complutense. Viene a completar la tesis del malogrado Rafael Weiss, que ha sido recientemente publicada con el título *Ha-Targum ha-arami l-sefer Iyyob* (Tel-Aviv 1979).

Dentro de la órbita de los targumistas españoles se mueve el Jefe del Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Haifa y antiguo alumno de la Universidad de Barcelona, Profesor Etán Levine. De su actividad incansable en el área del Targum dan prueba las siguientes publicaciones: *The Aramaic Version of Ruth* (Roma 1973), *The Aramaic Version of Jonah* (Jerusalem, Academic Press, 1975), *The Aramaic Version of Lamentations* (New York, Hermon, 1976), *The Targum of the Five Scrolls* (Jerusalem, Maqor 1977) y *The Aramaic Version of Qohelet* (New York, Hermon, 1978, 'The Syriac Version of Genesis IV 1-16' (*Vetus Testamentum* 26 (1976) pp.70-78,

'Codex Urbinates Ebr. 1: A Targum Text' (*Biblische Zeitschrift,* Neue Folge, 1980, pp.95-100), *Un judío lee el Nuevo Testamento* (Madrid, Ed.Cristiandad, 1980); reseña del libro de L.H. Schiffman, *The Halakha at Qumran* (Leiden 1975) en *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978) pp.306-307.

Otro biblista español, Florentino García, recientemente nombrado Profesor de la Universidad de Groningen, prepara la edición, traducción y comentario de los mss. arameos de Qumrán. Ha publicado 'Nuevas lecturas de 11QtgJob' (*Sefarad* 36 (1976) pp.241-249), y, en colaboración con Emile Puech, 'Remarques sur la Colone XXXVIIII de 11QtgJob' (*Revue de Qumran* 35 (1978) pp.401-407), así como la recensión de la ed., por M.Sokoloff, de dicho Targum de Job de la cueva 11 de Qumrán (*Sefarad* 36 (1976) pp.155-157).

Como se ve la obra de Miguel Pérez se inscribe dentro de un intenso cultivo de los estudios targúmicos por los investigadores españoles.

El interés de los españoles por dichos estudios se inscribe, a su vez, en el interés por esta área del saber que desde unas décadas florece también fuera de nuestras fronteras.

En Francia P.Grelot, que tantas áreas cultiva, está siempre atento a las publicaciones targúmicas españolas y foráneas; véase *Revue Biblique* 1970, pp.253-259; 1971, pp.270-274; 1973, pp.106-112; 1974, pp.450-457; 1976, pp.468-472; 1978, pp.433-436. Véase también sus 'Notes sur un manuscript inédit du Targum des Psaumes', *Paroles de l'Orient* 6-7 (1975-1976), *Mélanges offerts au P.François Graffin,* pp. 421-431).

En Francia ha visto la luz, en cuatro tomos, una obra importante de R. le Déaut, en colaboración con J.Robert, Targum du Pentateuque que es la traducción completa al francés de Neofiti 1 y del ms. *unicum* del Pseudojanatán al Pentateuco, ms.Or. 27031 del Museo Británico. Estos cuatro volúmenes, llenos de notas aclaratorias de gran interés, han aparecido en 'Sources Chrétiennes': *Génesis,* Paris 1978; *Exodo y Levítico* en 1979; *Números* en el mismo año; y *Deuteronomio* en 1980.

Otro país donde florecen los estudios targúmicos es Israel. El patriarca de estos estudios en Israel es Yehudá Komlosh, recientemente ascendido a catedrático de la Universidad de Bar Ilan. En 1973 publicó su libro más importante en la materia, *Ha-Miqra be-or ha-Targum*, libro en hebreo ('La Biblia a la luz del Targum') que fué galardonado al año siguiente con el premio Bialyk. Desde hace veinte años, Komlosh publica uno, dos o más artículos por año sobre Targum. En 1980 ha publicado, por ej., 'Meshalim de Ezequiel en el Targum Yonatán ben

'Uzziel' ' (en hebreo) (*Sefer Ben Zion Luria,* pp.102-116), 'Notas exegéticas al Targum Neofiti 1 al libro de Números' (en hebreo) (*Sefer Shalom Sywn,* Jerusalén 1980, pp.223-236), 'Explicaciones etimológicas en el Targum de los doce Profetas' (en hebreo) en *Mehqarim b'ibrit ublišonot šemiyyot* (Bar Ilan 1980, pp.159-165).

Otra figura de los estudios targúmicos en Israel es M.L.Klein, que está editando críticamente el Targum Fragmentario al Pentateuco, y que ha publicado 'Nine Fragments of the Palestinian Targum to the Pentateuch from the Cairo Genizah (Additions to MS A)' en *HUCA* 50 (1979) pp.149-164).

A. Shinan es otro prometedor especialista en Targum. Su tesis en la Universidad Hebrea de Jerusalén, dirigida por J.Heinemann, versó sobre *La forma y contenido de la haggadá de los Targumim Palestinos al Pentateuco y su lugar dentro de la literatura rabínica* (en hebreo, 1978). El año anterior había publicado 'Midrashic Parallels to Targumic Tradition' *(JSJ* 8 (1977), pp.185-191) y un artículo, en hebreo, titulado 'Los Targumim arameos a la narración de la creación del mundo y el Salmo 104' (*Senaton la-Miqra uleheqer ha-Mizrah ha-qadum* 2 (1977) pp.228-232). En *Tarbiz* 45 (1976) pp.148-150, había estudiado el Tg-Pseudojonatán a Gen 4,15: "Y puso Dios un signo a Caín".

Otro notable investigador del Targum es el israelí Abraham Tal: ha publicado el primer volumen de su *Samaritan Targum of the Pentateuch: Genesis-Exodus* (Tel-Aviv 1980), una edición que había empezado por el año 1952 José Ramón Díaz, y que desgraciadamente dejó sin completar. Del mismo autor son los artículos 'Samaritan Targum to the Pentateuch, its Distinctive Characteristics and its Metamorphosis' (*JSS,* 21 (1976) pp.26-38), 'Towards a Critical Edition of the Samaritan Targum of the Pentateuch. An attempt to Establish Criteria for the Selection of the Material', (*Israel Oriental Studies* 8 (1978) pp.121-128), y dos artículos en hebreo, que afectan a la lengua del Targum Palestino, 'Estratos en el arameo judío de Palestina' (*Lešonenu* 43 (1979) pp 165-184) y 'Explanaciones acerca del arameo de Palestina' (*Lešonenu* 44 (1979) pp.43-65).

Para no alargar más la lista de publicaciones extranjeras sobre los Targumim, remito a los dos tomos de Bibliografía Targúmica publicados por el norteamericano B.Grossfeld, y a la *Newsletter for Targumic and Cognate Studies,* que primero desde Toronto y ahora desde Dubuque (Iowa, USA), informan periódicamente del trabajo realizado o en curso de realización en el área del targumismo mundial. Pero no quisiera dejar sin mención especial el artículo de uno de los mejores especialistas en Targum, el irlandés Martin McNamara, 'The Spoken Aramaic of first

Century Palestine' (*Church Ministry*, Proceedings of the Irish Biblical Association, Dublin 1977, pp.95-138), artículo importante que ha de ser tenido en cuenta para valorar el de J.A.Fitzmyer, 'The Aramaic Language and the Study of the New Testament' (*Journal of Biblical Literature* 99 (1980) pp.5-21). También merece mención expresa la obra de B. Grossfeld, *A critical Commentary on Targum Neofiti 1 to Genesis* (New York, Ktav 1978).

Para todo lo que se refiere al arameo de los Targumim, conviene leer el volumen 37 (1978) de *Journal of Near Eastern Studies*, todo él dedicado a estudios sobre el arameo. Reproduce los trabajos presentados en el Coloquio sobre Estudios Arameos en Chicago, a final de 1976. Para el Targum del Levítico de la cueva IV de Qumrán véase el artículo de J.A. Fitzmyer, 'The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4' *Maarav 1* (1978) pp. 5-23.

De esta aplicación universal a los estudios judaicos en general y a los estudios targúmicos en particular, fuerte en el extranjero e intensa en España, como acabamos de exponer, ha nacido el libro *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos,* de Miguel Pérez. Un nuevo retoño de la floresta targúmica.

Madrid, Noviembre 1980
Alejandro Díez Macho

PREAMBULO

Esta obra fue leída como Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid el 20 de Junio de 1975. Su publicación actual, cinco años después, ha obligado a una conveniente revisión y actualización. Para esta edición ya he podido disponer del libro de S.H.Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1974, al que sólo tuve acceso anteriormente en su forma de *Dissertation* (University of Southern California, 1955): esta obra consiste en la traducción de los textos mesiánicos del Targum al Pentateuco, Profetas y Hagiógrafos, con presentación de los mismos y atinadas notas en forma de breve comentario; pero no es un estudio exegético propiamente dicho, como ya ha puesto de manifiesto la crítica; ni, por otra parte, tiene en cuenta a Neofiti 1, omisión explicable en la Dissertación de 1955, que debiera haber sido subsanada en la edición de 1974. Por ello entiendo que mi investigación no resultará ociosa ni repetitiva.

El trabajo que presento se ciñe más modestamente sólo al Targum Palestinense al Pentateuco, con el que se compara el llamado Targum de Babilonia o Targum Onqelos, y sigue un método exegético: leer un texto en su contexto, es decir, situarse de forma que se pueda captar cuanto el autor quiso decir y pudieron entender sus lectores; y más allá de la literalidad del texto y de la conciencia refleja de su autor, descubrir los orígenes de las tradiciones, los mecanismos a través de los cuales se ha llegado a determinadas formulaciones y las repercusiones e influencias ulteriores de los textos en cuestión. El estudio exegético, así brevemente delineado, va acompañado de un análisis filológico, indispensable para proceder con seguridad. Como base tomo el texto de Neofiti 1, con el que se cotejan las otras recensiones targúmicas.

Estos son los textos seleccionados para su exégesis, alrededor de los cuales estudio otras unidades menores:

- TgP Gen 3,14-15 (Capítulo I)
- TgP Gen 49,1.8-12.16-18 (Capítulo II)
- TgP Ex 12,42 (Capítulo III)
- TgP Num 23-24 (Capítulo IV)

Una breve *Introducción* expone el procedimiento targúmico de traducción.

La selección de textos no es arbitraria, pues tales son los textos fundamentales del Mesianismo en el TgP; pero tampoco pretende ser exhaustiva y llegar a todas las referencias y alusiones mesiánicas que se encuentran en el TgP. Por ello mismo no he redactado un capítulo de conclusiones generales, para las que, a mi parecer e independientemente de la autolimitación que este trabajo se impone, aún no han madurado estos estudios. Quien esto escribe siente que es necesario previamente investigar las diversas capas de redacción en cada uno de los Targumim, plantear la cuestión sinóptica con una mayor amplitud y aumentar aún los estudios analíticos por temas o perícopas.

Uso la *Editio Princeps* del Ms Neofiti 1, preparada por A.Díez Macho (Madrid-Barcelona, 1968, 1970, 1971, 1974, 1978 y 1979); para los restantes Targumim, el tomo 4 de la serie IV de la *Biblia Polyglotta Matritensia*, dedicado al Targum de Números y también preparado por Díez Macho y su equipo (Madrid 1977); las ediciones de D.Rieder, M. Gingsburger, A.Sperber, Ab.Berliner y A.Merx (cfr. Bibliografía); así como el riquísimo material que el prof. Díez Macho puso a mi disposición. Para las fuentes rabínicas uso las siguientes ediciones: *Mišnah* ed H.Albeq, Jerusalem 1967 (versión inglesa con introducción y notas: H. Danby, Oxford 1933, repr. 1967); *Talmud de Babilonia,* L. Goldschmidt, Berlin-Leipzig-Haag 1889-1935 (versión inglesa: Soncino Press, London 1935-1961); *Mekilta de Rabbi Išmael*, J.Z. Lauterbach (3 vols.), Philadelphia 1949, repr 1974; *Midrás Rabba'*, Wilna 1885 (Versión inglesa: Soncino Press, London 1939); *Sifré debe Rab*, M. Friedmann, Viena 1864; *Midrás Tanhûma*, Sh. Buber, Wilna 1885 (ed fotomec., New York 1946, 2 vols.); *Pesikta Rabbati,* M.Friedmann, Wien 1880; *Midrás Leqah Tob*, Wilna 1921[2]; *Midrás Ha-Gadol,* M. Margoliuth, Jerusalem 1947-56; *Pirkê de Rabbí Eliezer*, G. Friedländer New York 1916, repr 1970; etc. Procuro acomodarme a la forma ordinaria de citar la literatura rabínica, buscando sobre todo la claridad y comodidad del lector. Las transcripciones de textos hebreos y arameos se hacen usando las equivalencias usuales entre los escritores españoles; fuera de texto, nombres propios y palabras usuales, ya en nuestra lengua ya en el lenguaje de los estudiosos, se españolizan frecuentemente para ahorrar fatiga al editor y al lector.

Al revisar esta *Disertación*, saludo con agradecimiento otras publicaciones que han visto la luz en los últimos años y que han venido a enriquecer este estudio: Ya he citado el libro de S.H.Levey, el vol.V de la Editio Princeps del Ms Neofiti 1 (Madrid 1978) y vol.VI de Apéndices (Madrid 1979) en el que tuve el honor de colaborar, y el tomo 4

de la serie IV de la *Biblia Polyglotta Matritensia* dedicado al Targum de Números. Otras obras recientes que he tenido en cuenta: El segundo volumen de la Bibliografía targúmica de B. Grossfeld (New York 1977), en el que llega ya a clasificar 1822 títulos. Del mismo Grossfeld en colaboración con M.Aberbach, *Targum Onqelos on Genesis 49*, Missoula, Montana 1976: estupendo comentario al texto arameo desde la tradición midrásica judía; los autores tienen una especial sensibilidad para descubrir los métodos y recursos de traducción del *meturgeman*. La traducción francesa con introducciones y notas del prof. R. Le Déaut a TgN y PsJ: *Targum du Pentateuque*, Paris 1978-1980. Una colección de textos sobre la esperanza judía en la época de Jesús, que publica P.Grélot: *L'Espérance Juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978; un libro en cierto modo de síntesis y ambicioso: reúne textos de Daniel, 1 Henoch, Qumrán, Test XII Patriarcas, Salmos de Salomón, Oráculos sibilinos, Filón de Alejandría, Flavio Josefo, 4 Esdras, 2 Baruch, Targum al Pentateuco, Profetas y Hagiógrafos, Midraším, Talmud y Liturgia sinagogal; libro útil y agradecido para una primera lectura de textos difíciles y dispersos. De un género parecido es la obra de G.W. Buchanan, *Liberation and Redemption. Jewish Documents of Deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides*, Dillsboro 1978; para un arco tan amplio de tiempo uno hubiera deseado mayor acompañamiento de aclaraciones y anotaciones críticas.

Leo Landman, bajo el título *Messianism in the Talmudic Era*, New York 1979, ha reeditado una selección de artículos y capítulos de libros de diversos autores, agrupándolos en torno a cinco ideas: los orígenes de la idea mesiánica, mesianismo natural y sobrenatural, mesianismo judío y cristiano, los dos Mesías y los fenómenos mesiánicos; una oportuna introducción del mismo editor, realza aún más el valor de esta recopilación.

Finalmente señalo los trabajos de dos conocidos targumistas españoles: D.Muñoz León, *La Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977; A.Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, Granada 1978. Otras obras y artículos vendrán señalados oportunamente en su lugar y en la bibliografía general. A la hora de entregar estas páginas tengo conocimiento del interesante título de B.Z.Wacholder, *Messianism and Mishna. Time and Place in the Early Halakah*, Cincinnati 1979; desgraciadamente no he tenido ocasión de consultarlo.

Deseo expresar aquí todo mi agradecimiento y reconocimiento al Prof. D. Alejandro Díez Macho, que en todo momento ha sido el

maestro y el amigo. En él encontré, en todos y cada uno de los pasos de esta investigación, el asesoramiento indispensable, la orientación acertada y la paciente corrección. Y sobre todo la cordialidad, traducida en muchas horas de dedicación al que se considera y es simplemente su discípulo.

Mi agradecimiento destacado para el *Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén* y para la *Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica*, que se han cuidado generosamente de la edición de esta obra.

Entre las muchas personas que me han ayudado, permitáseme citar al Dr. Muñoz León, eminente targumista del CSIC, que leyó pacientemente la tesis doctoral y me propuso valiosas correcciones y ampliaciones, que he tenido en cuenta. Al Director de la Casa de Santiago en Jerusalén, Dr. Julio C. Trebolle, que me brindó su hospitalidad jerosolimitana y me facilitó el tiempo y el espacio necesario para el estudio indispensable. Al Dr. Vicente Collado, infatigable y entusiasta animador de esta publicación. Y a mis queridos compañeros de lucha y esperanza en el trabajo parroquial, los sacerdotes D.Juan Sáez Hurtado y D. Juan Teruel Legaz, que sacrificaron sus vacaciones veraniegas para que yo pudiera dedicarme a preparar esta edición. Y un cariñoso y agradecido recuerdo a los viejos compañeros de la Universidad de Madrid, tan lejanos y tan queridos.

MIGUEL PEREZ FERNANDEZ
Jerusalén, 15 de Agosto de 1980
Fiesta de la Asunción de la Virgen

SIGLAS

TH	*Texto Hebreo*
TM	*Texto Masorético*
LXX	*Septuaginta*
Tg	*Targum*
TgP	*Targum Palestinense*
TP	*" "*
TJ I	*Targum Yerusalmi I, o Pseudojonatán.*
PsJ	*Pseudojonatán o Tg J I.*
TJ II	*Targum Yerusalmi II, o TgF*
TgF	*Targum Fragmentario, o TJ II*
Nu	*TgF Nüremberg 1*
R	*TgF de la primera Biblia Rabínica de 1517/1518.*
110	*TgF: Ms 110 de la Biblioteca Nacional de París.*
440	*TgF: Ms hebreo 440 de la Biblioteca Vaticana.*
N	*Ms del Targum Neophyti 1*
GlN	*Glosas Marginales de N*
M	*" " " "*
I	*" Interlineares de N.*
Onq	*Targum de Onqelos*
AT	*Antiguo Testamento*
NT	*Nuevo Testamento*
ARN	*'Abot de Rabi Natan*
PRE	*Pirqê de Rabbi Eliezer*
TB	*Talmud de Babilonia*
TJ	*Talmud de Jerusalén*
Gen R	*Génesis Rabbá; Ex Rabbá; etc.*
TWbNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*

Revistas

BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research (New Haven,Conn.)*
Bar Ilan	*Annual of Bar Ilan University*
Bib	*Biblica (Roma)*
BiKi	*Bibel und Kirche (Stuttgart)*
BibTB	*Biblical Theology Bulletin (Roma)*
BJRL	*The Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)*
BZAW	*Beihefte zur ZAW (Berlin)*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly (Washington)*
ComViat	*Communio Viatorum (Praga)*
EstBibl	*Estudios Bíblicos (Madrid)*
EvTh	*Evangelische Theologie (München)*
Exp Tim	*Expository Times (Edinburgh)*
FrancLA	*Studii Biblici Franciscanum Liber Annuus (Jerusalem)*
HarvTR	*The Harvard Theological Review (Cambridge)*
HUCA	*Hebrew Union College Annual (Cincinati)*
JBL	*Journal of Biblical Literature (Missoula, Montana)*
JesHalb	*Jeshurun. Halbmonatsschrift für Pädagogik, Homiletik und Literatur.*

JHSt	*Journal of Hebrew Studies*
JJSt	*Journal of Jewish Studies (London)*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies (Chicago)*
JQR	*The Jewish Quarterly Review (Philadelphia)*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism (Leiden)*
JSS	*Journal of Semitic Studies (Manchester)*
JTS	*Journal of Theological Studies (Oxford/London)*
Jud	*Judaica (Zürich)*
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
NRT	*Nouvelle Révue Théologique (Louvain)*
NT	*Novum Testamentum (Leiden)*
NTS	*New Testament Studies (Cambridge)*
OTS	*Oudtestamentische Studiën (Leiden)*
RB	*Revue Biblique*
RBiCal	*Revista Bíblica. Rafael Calzada (Buenos Aires)*
RecSR	*Recherches de Science Religieuse (Paris)*
RHPhR	*Revue d'Histoire et de la Philosophie Religieuses (Strasbourg)*
RQ	*Revue de Qumrân (Paris)*
RScRel	*Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg)*
RTPhil	*Revue de Théologie et Philosophie (Lausanne)*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma)*
Tarb	*Tarbitz*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung (Berlin)*
TZ	*Theologische Zeitschrift (Basel)*
VD	*Verbum Domini (Roma)*
VT	*Vetus Testamentum (Leiden)*
VTsup	*Vetus Testamentum (Supplements)*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin)*

INTRODUCCION

El procedimiento targúmico

Targum es la traducción litúrgica sinagogal de los textos bíblicos a la lengua aramea; lo específico de él es que sea *traducción*, es decir, que su texto, por parafrástico que pueda parecer, quede siempre justificado por algún recurso o procedimiento de traducción (1). En este punto es fundamental comprender la diversa mentalidad del traductor moderno y del traductor sinagogal (*meturgeman*): El primero pretende la literalidad, si bien con la suficiente amplitud para expresar con las categorías de su lengua los conceptos expresados en las categorías de la lengua traducida; las aclaraciones o comentarios explicativos los pondrá el traductor, cuando proceda, bajo su propia responsabilidad, a pie de página. Pero el *Meturgeman* realiza ya en el mismo cuerpo de la traducción una labor exegética: interviene en esta mentalidad una comprensión teológica de la Biblia como Palabra de Dios, y del sentido de la liturgia sinagogal como acontecimiento en el que esa palabra se proclama y se escucha vitalmente. El *Meturgeman*, pues, no se limitará a traspasar material y friamente al arameo el texto bíblico hebreo, sino que su traducción será interpretación y aplicación concreta a los actuales oyentes del texto bíblico leído: es un exegeta y un predicador. Su traducción puede ser 'pura exégesis' o 'exégesis aplicada', usando la terminología impuesta por G.Vermes (2): hace exégesis pura cuando se encuentra con un texto difícil por ininteligible, insuficiente, contradictorio o inaceptable; hace exégesis aplicada cuando parte no de la Escritura, sino de las situaciones actuales para cuya iluminación busca un soporte bíblico.

---

(1) Sobre el concepto de Targum, cfr Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Barcelona 1972, pp.5-31. R.Le Déaut, *Introducción à la littérature targumique*, Roma 1966. M.McNamara, *Targum and Testament*, Shannon 1968, part I, pp.1-89. J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, pp.3-28. A.Sperber, *The Bible in Aramaic: The Targum and the Hebrew Bible*, vol IV B, Leiden 1973. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 bC-AD 135). A* New English Version. Revised and Edited by G.Vermes and Fergus Millar, Edinburgh 1973, vol I, pp 99-114:'The Targum'. C.H. Perrot, *Le Targum*, Et. Theol. & Rel 52 (1977) 219-230. Cfr. Bibliografía preparada por B.Grossfeld (Cincinnati-New York, vol I 1972 y vol II 1977). En las introducciones a los volúmenes de la *Editio Princeps* del Ms *Neophyti I*, Díez Macho ha ido haciendo la reseña de las obras más importantes aparecidas dentro del campo de los estudios targúmicos.

(2) G.Vermes, 'Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis', en *Post-Biblical Jewish Studies*, VIII, Leiden 1975, pp.59-91.

Sin esta comprensión del *Meturgeman* como exegeta y predicador resulta ininteligible su traducción. Entendemos que son dos los principios básicos que subyacen a esta mentalidad:

- La Biblia es Palabra viva, actual de Dios.
- La unidad de toda la Biblia.

Estos principios están desglosados o presupuestos en diversas formulaciones rabínicas: "La Biblia tiene setenta caras" (Num R 13,15); "La Torá se explica por la Torá" (TJ Megillah I,13.72b); "No hay antes ni después en la Torá".

Con estos principios el Meturgemann, traduciendo, actualiza y ofrece la plenitud del sentido bíblico (3); su tarea, sin embargo, viene como controlada por el mismo texto bíblico que traduce, y ésta es la diferencia fundamental entre el Targum y los Midrašim (4): mientras el Targum debe permanecer siempre traducción, los Midrasim son comentarios.Es bien conocida la ley general sobre los traductores sinagogales atribuída a R. Judah ben Ilai (final del siglo II), discípulo de R.Aquiba: "Quien traduce con absoluta literalidad es un falseador; el que añade alguna cosa es un blasfemo" (Tosefta Megillah IV, 41; Quiddušim 49a) (5).

Precisamente porque el traductor tiene que evitar estos extremos (literalidad e invención) para ser fiel al rico sentido de la Escritura sin empobrecerlo ni sobrepasarlo, usa de las llamadas Middôt o reglas de interpretación (6). Bástenos aquí hacer mención de algunos de los procedimientos hermenéuticos en base a los cuales el Meturgeman 'traduce':

---

3) Cfr A.Díez Macho, 'Deráš y Exégesis del Nuevo Testamento', *Sefarad* 35 (1975) 37-41.

4) El *deráš* o *midraš*. como procedimiento exegético (búsqueda del rico sentido bíblico) es común a los *Targumim* y *Midrasim.*

5) Cfr R.Le Déaut, *Introduction à la Littérature Targumique*, Rome 1966, p 43; Díez Macho, *Neofiti* 1, II, Madrid-Barcelona 1970, p.35*; M.L.Klein, 'Converse Translation: A Targumic Technique', *Biblica* 57 (1976) 515.

6) Son conocidas las 7 reglas de R.Hillel, las 13 de R.Ismael y las 32 de R.ben Josef Haguelili. Enumeración y estudio de las mismas en H.L.Strack, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München 1961[5], pp95-109. Cfr también S.Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, pp 47-82; W.Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905; I.Heinemann, *Darkey ha'aggadah*, Jerusalén 1949; J.Luzárraga, *'Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo'*, EstBi 30 (1971) 177-193; D.Daube, 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rethoric, *HUCA* 22 (1949) 239-264; B.Rosensweig, *'The Hermeneutic Principles and their Application'*, Tradition 13 (1972) 49-76; M.Jurgrau, *Targumic and Midrashic Methods of Interpretation*, Bar Ilan 12 (1974) 179-199; Díez Macho, 'Targum. Palestinense y hermenéutica',en *Neofiti I* IV, Madrid 1974, pp 51*-69*; M.L.Klein, 'Converse Translation: A Targumic Technique', *Biblica* 57 (1976) 515-537: G.Vermes, 'Haggadah in the Onkelos Targum', en *Post-Biblical Jewish Studies*, VIII, Leiden 1975, pp 127-138; J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1979, Appendix II, pp 315-318.

1.- Tartey Maśma' (doble sentido): Se trata de usar alternativamente los significados diversos de una misma palabra. Ejemplos: En N Num 24,4, *nfl* se usa como 'caer en adoración' (prosternarse) y 'caer herido' (cfr *infra* p 252 de este estudio); en TgP Gn 3,15, *'qb* es traducido literalmente como 'talón del pie' y metafóricamente como 'talón del tiempo' (el final de los días) (cfr p 47); en PsJ Gn 49,8 la forma *hifil* de *ydh* es traducida por 'alabar' y 'confesar (los pecados)' (cfr p 115); en N Num 23,10a *rb'* significa 'cuatro' y al mismo tiempo 'campamento' (cfr p 235 cap IV); en N Num 23,19 *hhw'* se entiende alternativamente como un demostrativo ('éste') y como un pronombre con partícula interrogativa ('¿acaso él...') (cfr p 240 cap IV); etc.

2.- 'Al tiqrey (No leas): Se trata de cambiar la vocalización y *no leer* según el texto dado. Ejemplos: En TgP Gen 49,6 las consonantes *śwr* son vocalizadas como *śur*, 'muro' y como *śor*, 'toro' (cfr p 156 cap II); en N Num 24,6 *'ahalīm* (áloes) de TH es vocalizado como *'ohalim* (tiendas) (cfr p 255 cap IV); en N Num 24,7a las consonantes *zr'* son leídas como *zera'* (descendencia) y como *zaroa'* (brazo, poder) (cfr p 262 cap IV); en N Num 23,18 el texto hebreo *'aday* (hacia mí) es vocalizado *'edy* (mi testimonio) (cfr p 239 cap IV) (7); en Tg Is 9,5, la preposición hebrea *'al* (sobre) es leída como *'ôl* (yugo -de la ley); en N Num 23,22 *r'm* (búfalo) es traducido como *rwm* (altura, majestad); etc.

3.- Con el cambio de vocalización se asocia a veces la división de las consonantes para formar nuevas palabras (8). Ejemplos: En N Num 23,10a *mspr* (número) es leído como *my spr* (quién contará...); ibid v 10b: *bl'm* (Balaam) es interpretado como *bl 'm* (sin pueblo) (cfr p 235 cap IV); del mismo modo *bly'l* (Belial) es leído como *bly 'ôl* (sin el yugo -de la ley : *ánomos*) (cfr p 152 cap II). También es procedimiento permitido hacer metátesis de las consonantes: En Num 23,10b *bl'm* es leído *b'lm* (en el mundo) (cfr p 235); en Tg Is 9,5 *hmśrh* (señorío) es traducido como si se tratara de *hśmrh* (observancia); etc.

4.- gzrh śwh (literalmente, 'ley igual'). Su sentido es: 'comparación de iguales'; "The result of *Gezerah Shawah* is that the same law is applied

---

7) Este procedimiento también lo hemos encontrado en LXX: en Sl 88,11 e Is 26,14 traduce el hebreo *refa'im* (sombras, fantasmas) vocalizándolo *rofe'im* (médicos) (cfr p 61s cap I). También en el NT: Jn 9,7 lee *śiloah* como un participio *śaluah* (cfr p 130 cap II). La posibilidad de una *Vorlage* diversa no puede descartarse *a priori*, pero cuando es tal la abundancia y constancia de este recurso de traducción hay que pensar más bien que se trata de la aplicación consciente de un principio hermenéutico.

8) Cfr Liebermann, *o.c.*, p 75.

to two situations" (Liebermann, *o.c.*, p.59); se trata, por tanto, de aplicar la ley de la analogía, pero no referida sólo a los contenidos sino a la identidad de las mismas palabras. Con esta ley se enlazan e iluminan mutuamente textos diversos por el simple hecho de tener algún vocablo en común. Este principio hermenéutico se formula diversamente: cfr regla 5 de Hillel: "Como pasa con ello en otro lugar", o esta otra: "Las palabras de la Ley son pobres en su lugar pero ricas en otro". De esta ley son multitud los ejemplos que hemos encontrado en nuestro Targum, pues es, en definitiva, el uso del principio básico: la Biblia se explica por la Biblia. Véase N Num 24,7a que combina Is 45, 8 Jer 23,5-8 y 33,15 (cfr pp 260s); N Gen 49,10-11 combina el texto del Génesis con Zac 9,9 (cfr pp 130s cap II) N Num 23,10 traduce teniendo presente Gn 13,16 15,5 y 28,14 (cfr pp 234s cap IV).

5.- Gematría: Aprovecha el valor numérico de las palabras. Ejemplos: Tg Gn 49,10, *yb' šylh* : 358 : *mšyh* (cfr p 130); *mnhm* : 138 : *smh* (cfr p 110 cap II).

6.- Asonancia entre dos vocablos por proximidad fonética u ortográfica (*paronomasia*). Ejemplos: Tg Num 24,3, *štm* (abrir) es leído como *stm* (cerrar) (cfr p 250); en N Num 23,7ss *z'm* (execrar) es traducido por *z'r* (empequeñecer); en Tg Is 26,19, *'wrwt* (luces) es interpretado como *'wryt'* (ley), etc.

Hemos señalado aquellos procedimientos de traducción que más frecuentemente el lector encontrará en los textos targúmicos objeto de nuestro estudio; a lo largo de él se comprobará que el traductor frecuentemente no se limita a sacar un solo sentido, sino que un mismo vocablo lo traduce varias veces en sentidos diversos aplicando diferentes reglas hermenéuticas; de este fenómeno sería erróneo deducir, como lo hace Sperber (9), que se trata de traducciones separadas en origen y sólo posteriormente unidas en una edición armonizadora: Lo que el *Meturgeman* hace es poner en práctica el principio básico de que la *Biblia tiene setenta caras* y no puede ser su sentido agotado por una sola traducción; ello es de tanta mayor aplicación en los textos difíciles u oscuros, donde *una sola* traducción sería empobrecedora por excluyente (cfr un ejemplo eximio en la versión de *mkrtyhm* en Gn 49,5: nota 320 del cap II) (10).

---

9) "Doublets in a translation mean that the passage in question was translated twice, most probably *in two separate translations, which were only later fused together* and appear now as a doublet" (A.Sperber, *The Bible in Aramaic, IV B*, p.414, Leiden 1973); el subrayado es nuestro.

10) La traducción puede ser aparentemente tan libre que suene como negación del texto traducido (*converse translation!*). Por ello se ha de usar mucha cautela antes de recurrir a una *Vorlage* diversa para justificar traducciones que no entendemos (cfr Klein, *Biblica* 57 (1976) 537).

Es fácil comprender que usando estos recursos la traducción puede ser arbitraria y así efectivamente nos lo parece en muchas ocasiones (11). Con todo, la labor del *Meturgeman* viene controlada o dirigida por la misma oficialidad de la liturgia sinagogal, dentro de la cual actúa, y por la tradición exegética judía: el ciclo de lecturas sinagogales ofrecía al traductor toda una serie de textos bíblicos (Ley y Profetas) que mutuamente se iluminaban en el contexto de la acción litúrgica concreta; el enlazamiento o encadenamiento del *seder* y la *haftarah*, típico de las homilías judías, nótase también en las versiones targúmicas, como tendremos ocasión de ver (12). Por otra parte, el *Meturgeman* no puede hacer interpretaciones personales, sino que tiene que limitarse a dar el sentido comúnmente admitido (*pešat*), que no es precisamente el sentido literal, sino el tradicional (13); la traducción sinagogal representa, pues, la interpretación del judaïsmo oficial, no esotérico, la inteligencia bíblica del judaismo normativo; lo cual es de no poca importancia en nuestra investigación, pues sirve para datar tradiciones targúmicas antimísnicas que, por lo mismo, tienen que ser premísnicas o reflejar un estadio en que la tradición aún no había sido fijada con exclusión de otras interpretaciones.

La traducción targúmica, además, por ser precisamente actualización para la vida, está condicionada por las circunstancias históricas actuales: hoy, como ayer, las nuevas situaciones empujan a un repensamiento teológico que sólo posteriormente busca su soporte en base bíblica; esto lo formula Klausner con toda precisión: "A passage of Scripture (unless it indicate a certain fact with complete clarity) does not create a new idea; but the new idea, which is already emerging, finds proof and support in the Scriptural passage" (14).

---

11) Escribe Díez Macho en su ya citado artículo *Derás y Exégesis del Nuevo Testamento:* "Semejante hermenéutica exagera por demasía y no es mi intención proponerla como sustitutivo de nuestra exégesis científica contemporánea. Pero *no podremos hacer exégesis científica de los Testamentos sin conocer a fondo el derás*, esa hermenéutica judía antigua, sus presupuestos y sus extraños procedimientos" (p.41. El subrayado es nuestro).

12) Sobre los ciclos de lecturas en la sinagoga, cfr J.Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagoge*, New York 1940 (vol I) y 1966 (vol II); reeditado en Ktav Publishing House, New York 1971, con amplia introducción de Z.Wacholder. Más recientemente cfr Ch. Perrot,-*La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.

13) En la eda media el sentido *pešat* equivalía al sentido meramente literal: pero en el judaísmo primitivo, *pešat* (extendido) abarcaba todos los sentidos comunmente ya admitidos. Cfr sobre este punto las excelentes puntualizaciones de Díez Macho, *Sefarad* 35 (1975) 38-39. Sentido *Pešat* es aquél "en el que hasta los saduceos están de acuerdo" (TB Sanhedrin 33b). Cfr J.Faur, 'The Targumim and Halakha', *JQR*, NS, 66 (1975) 21s.

14) J.Klausner, *The Messianic Idea in Israel,* New York 1955, p 485. Cfr también G.Vermes, *Bible and Midrash*, p. 62.

Son, pues, estos tres elementos *-liturgia, tradición e historia-* los que garantizan la fidelidad del *Meturgeman* a su doble misión: actualizar y dar plenitud sin perder el espíritu del texto bíblico. Mas estos tres elementos son cambiantes: la Liturgia altera su ciclo de lecturas (trienal y anual); la historia cambia (piénsese en el surgir del cristianismo y en la subsiguiente polémica judía anticristiana, o en la explosión de la lucha contra Roma); también se modifica la teología del judaísmo fijándose exclusivamente en la tradición farisea, y dentro de ella en una determinada escuela; por todo ello el Targum, la traducción oficial, sufre retoques, mutilaciones y añadidos, al objeto de adecuar su interpretación a la nueva situación.

Con ello, en el Targum *escrito* se aprecia ya un fenómeno que se prolongará a lo largo de los siglos: La contaminación de la versión targúmica con la haggadá de los Midrasim y con las explicaciones rabínicas, de forma que el redescubrimiento del Targum puro *–Targum-traducción–* supone un esfuerzo de análisis de las tradiciones y de estudio comparativo de textos, siempre difícil, de resultados no siempre evidentes, pero indispensable (15). Nuestro estudio, pues, se completa con la investigación histórica y la crítica literaria.

15) Por esta razón hemos usado, siempre que nos ha sido posible, textos neotestamentarios y qumránicos, así como los de Flavio Josefo y otros de bien comprobada datación. Con todo, debe notarse que la edición tardía de un texto no prejuzga la antigüedad de su tradición; incluso en colecciones medievales se conservan textos que por diversas circunstancias históricas o teológicas habían sido perdidos o proscritos. Es éste un punto en el que todos los targumistas están de acuerdo, incluso A.D.York, tan escéptico ante los métodos de Kahle, Díez Macho y Le Déaut (York, 'The Dating of Targumic Literature', *JSJ* 5 (1974) 49-62). Sobre el método de datación, cfr Díez Macho, 'The recently Discovered Palestinian Targum', *VTsup* 7 (1959) 222-245; R.Le Déaut, *Introduction...*, pp 149-181; R.Bloch, 'Note Méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique', *RScR* 43 (1955) 194-227. Vermes concluye su ya citado artículo ***Bible and Midrash*** con esta rotunda afirmación: "Unless there is specific proof to the contrary, the Haggadah of the Palestinian Targums is likely to antedate the outbreak of the second Jewish Revolt in A.D. 132" (p 90).

CAPITULO I

TARGUM PALESTINENSE A GENESIS III,14-15
Traducción, Tradición y Exégesis

Dividimos nuestro estudio en tres apartados: en el primero (I) justificamos nuestra traducción del texto hebreo de Gen 3,14-15 con unas breves notas, a las que añadimos una lectura del contexto (trasfondo cananeo, corriente Yahwista y tradición profética) que ayude a precisar el sentido del oráculo en su origen y en las sucesivas relecturas veterotestamentarias. En el segundo apartado (II) abordamos las versiones targúmicas: a las observaciones textuales y filológicas seguirá un estudio exegético por temas (la serpiente, la ley, la medicina, el Mesías) en el que intentamos detectar la tradición dentro de la cual se enmarca la interpretación targúmica. En el tercer apartado (III) investigamos el uso que el NT hace de Gen 3,14-15, con la intención de constatar hasta qué punto la interpretación Neotestamentaria depende o está en consonancia o rompe con la interpretación targúmico-sinagogal.

Nuestro trabajo es, pues, fundamentalmente un estudio sobre la tradición exegética de Gen 3,14-15.

I

TH Gen 3,14-15

El relato del paraíso - creación, tentación, pecado y castigo - está construído sobre un fondo de folklore popular e interpretaciones mitológicas (16) en cuya discusión no podemos entrar aquí. No es nuestro intento buscar hacia atrás en la posible - y hasta segura - prehistoria del texto, sino partir del mismo en el contexto actual en que nos ha llegado.

---

16) Abundante material, en J.B.Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton-New Jersey, 1969^3; y T.H.Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York 1969.

14 **Dijo Yahweh Dios a la serpiente:**
por haber hecho esto,
maldita serás entre todos los animales
y todas las bestias salvajes;
caminarás sobre tu vientre
y comerás polvo todos los días de tu vida.

15 **Pondré enemistad entre tí y la mujer,**
y entre tu descendencia y la de ella;
ésta te aplastará (ישופך) la cabeza,
pero tú sólo le alcanzarás (תשופנו) al talón.

El texto hebreo no presenta variantes de relieve desde el punto de vista de la crítica textual. Sólo dos observaciones haremos respecto a la traducción de ארור y שוף.

1.- ארור

Speiser traduce: "*Banned* shall you be from all cattle" (17); en p.24,n.4, explica que *to curse* sería traducción inadecuada de ארור מן pues implicaría que todo el mundo animal está maldito. Nada que objetar, por nuestra parte, al buen uso que Speiser hace de su lengua; pero es siempre peligroso, en cualquier nivel, aplicar los clichés de una lengua a otra, ya que la lengua es una estructura que refleja las relaciones y asociaciones cambiantes de las personas que la hablan (en castellano, p.ej., 'maldito serás entre todos los animales' no implica que todos los animales estén malditos). Sin negar, por tanto, que *banned* (proscrito) sea una traducción correcta en inglés, entendemos que no refleja el contenido todo de ארור. El concepto de maldición se precisa por su opuesto 'bendición', y, en el caso que nos ocupa, por su uso concreto en la tradición de J (Yahwista), de cuya teología es término fundamental (18).

---

17) E.A.Speiser, *Genesis, Introduction, Translation and Notes (The Ancor Bible)*, New York 1964, p 22.

18) En 12 ocasiones aparece el concepto *'rr* en oposición a *brk* (bendecir): Gen 9,25s. 12,3 27,29 Num 22,6.12 24,9 Dt 28,16-19; cfr 3-6 Jue 5,23s. Jer 17,5; cfr 7 20,14 Mal 2,2 Prov 3,33. Declarar *'arûr* a algo o a alguien es cargarlo de desgracia o ponerle en la esfera de desgracia potencial. El *'arûr queda a merced de la des*gracia, puesto que ha perdido la 'bendición' protectora y fecunda; queda, por tanto, fuera de la comunidad bendecida y protegida por Dios. En Gen 3,14 la fórmula *'rwr 'tth mkl.*. expresa que la serpiente es excluída por Dios de la comunidad de los animales (no implica que todos los animales estén malditos, sino todo lo contrario!) (cfr art. *'rr* en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munich 1971 (trad esp, Madrid 1978) y en G.Botterweck y H.Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart (trad esp, Madrid 1973).

2.- שוף

Es término raro 'de cuius vi nec veteres nec recentes satis conveniunt' (F.Zorell, *Lexicon* ....). Aparece en Gen 3,15 Salmo 139,11 y Job 9,7, 'aber an keiner Stelle sicher' (Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*). Propone éste para las dos voces de nuestro v.15 los significados paralelos de שאף I y שאף II respectivamente: *zermalmen* (aplastar) y *nach etwas trachten* (acechar, atentar). Lipiński propone שוף (*piétiner, frapper du pied*) y נשף (*souffler hors de soi, expirer, cracher*, de donde *éjaculer du poison, cracher du venin*) (19). Una explicación más satisfactoria acaso pudiera encontrarse atendiendo a las imágenes y estilo de la frase (20):

הוא ישופך ראש
ואתה תשופנו עקב

constituyen un paralelismo perfecto donde ראש y עקב (cabeza y talón) son términos intencionalmente opuestos como lo máximo y lo mínimo, el *waw* daría un sentido adversativo al segundo miembro (21). La oposición, por tanto, no hay que buscarla en dos sentidos diversos del verbo, sino en el diverso alcance de la acción de *śwf: śwf r's* significa el éxito de la acción, y, por contraste, *swf 'qb* significa algo irrisorio y mínimo: el fracaso (22). Como nosotros, aunque añadiendo no poca imaginación, interpreta P.E.Testa (23).

---

19) E. Lipiński, Etudes sur des textes "messianiques" de l'Ancien Testament, *Semitica* 20 (1970) 45.

20) "Quindi il senso del verbo 'shuf' indeterminato filologicamente, in forza dell'immagine finale acquista un valore inequivocabile" (O.Da Spinetoli, 'La Data e l'Interpretazione del Protoevangelo, en *Il Messianismo*, Atti della XVIII Settimana Biblica, Brescia 1966, p 52, n.70).

21) Cfr H.Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1922^5, p 15.

22) Pensamos que en la mente del autor no entra en consideración que una mordedura puede ser tan mortal en el talón como en la cabeza (cfr B.Rigaux, 'La Femme et son Linage dans Genèse III,14-15' *RB* 61 (1954) 338). En total desacuerdo estamos con la opinión de J.B.Bauer: "Esta enemistad se considera impuesta y ordenada por Dios.Es un símbolo de que el hombre, de ahora en adelante, deberá luchar a vida o muerte contra el mal. Y el éxito es tan inseguro al menos como el que puede esperarse de la lucha auténtica contra la serpiente. Nada permite afirmar que la mordedura de la serpiente sea menos mortífera que el aplastamiento de su cabeza por parte del hombre. La intención primaria de estas palabras del Yahwista no es tanto una especie de primera buena nueva, un 'protoevangelio', sino más bien la desesperación del hombre' ('La visión de la protohistoria en la Biblia (Gen 1-11)' en J.Schreiner, *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, p 130.

23)"L'imparità della lotta non sta indicata nel verbo, quanto piuttosto nelle membra che sono in questione: mentre per il serpente ne va di mezzo il capo, la parte cioè più importante e vitale, per l'uomo ne va di mezzo solo il tallone, assai duro dell'orientale e che per l'abitudine di camminare a piedi scalzi, rimane difficilmente vulnerabile al morso del piccolo serpe palestinese impossibilitato a colpire più in alto. Vittoria quindi, in definitiva, della stirpe umana" (P.E.Testa, *Genesi. Introduzione. Storia primitiva*, Torino 1969, pp 310-311).

LXX traduce *šwf* con el mismo verbo en los dos miembros: αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πέρναν. Pero Aquila, Simaco y el Ms Coisl 1 Bibl Nac Paris ya diferencian el primer miembro usando respectivamente προστρίψει, θλίψει, τρίψει (24). En la misma línea de diferenciar mediante verbos distintos el diverso éxito de la acción de la mujer y de la serpiente, están las versiones del Targum Palestinense, como habremos de ver, y la Vg: "Ipsa *conteret* caput tuum et tu *insidiaberis* calcaneo eius" (25).

Respecto al contenido, el v.14 aparece como eminentemente etiológico: explica por qué la serpiente se arrastra y come sólo tierra (según la creencia popular). El mismo talante etiológico no se descarta a primera vista del v.15a: repugnacia de la mujer ante las serpientes. Pero 15b, según el sentido que acabamos de exponer, ya es indicio de que el autor se eleva por encima del folklore popular y de una intelección meramente etiológica (26).

B.- Contexto de Genesis 3,14-15

1.- Gen 3,14-15 sobre el trasfondo cananeo

La ofiolatría en Canaán está suficientemente atestiguada por los hallazgos arqueológicos en Bet-Še'an, Gezer, Megiddo, etc. En los textos de Ugarit la serpiente aparece como símbolo de la fertilidad: el dador de la vida; también representa el poder sanador, no sólo en sentido cósmico (el salvador del mundo), sino en el indididual físico; y una tercera característica de la serpiente: su sabiduría (27).

Considerando que la historia del paraíso, cual la narra Gen 3, contiene todos los elementos del *Bama* cananeo (el bosque sagrado, el árbol de la vida, la fuente de las aguas, los guardianes y el animal sagrado –la serpiente), no es difícil concluir que allí se nos expresa 'The battle between Jahweh and Baal for the soul of Israel' (28). Ba-

---

24) Cfr edición crítica de J.W.Webers, *Septuaginta, I Genesis*, Göttingen 1974.

25) J.Michl ('Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung, *Biblica* 33 (1952) 371-401) habla 'von einer ägyptischen und einer palästinischen Richtung' (pp 388-390): la línea egipcíaca de LXX la seguirían *Apocalypsis Moysis* y Filón (Leg Alleg III, 188).

26) Cfr en Lipiński, *art cit*, pp 42-46, erudita información sobre el talante etiológico de estos versículos y sobre el uso metafórico de sus expresiones en la literatura bíblica y circundante.

27) Cfr F.Huidberg, *The Canaanite Background of Gen I-III, VT* 10 (1960) 285-294; P.E. Testa, *o.c.* pp 88-90.100-101.

28) F.Huidberg, *art cit*, p 286.

jo la serpiente, Baal aparece efectivamente en la forma más tentadora para Israel: los cultos de la fertilidad y el recurso a las artes mágico-médicas.

La existencia de tal tentación queda comprobada por la reacción de la predicación profética contra los cultos de la fertilidad y por el celo con que el título de *Rôfe'* (curador, el que cura) se reserva en el AT exclusivamente para Dios (cfr *infra*, pp 61s). El episodio que narra Num 21,6-9 muestra que ciertamente Israel conoció el culto de las serpientes hasta una degradación idolátrica (IIRe 18,4) (29). El uso de las serpientes en las prácticas adivinatorias y artes mágicas era conocido de Moisés (Ex 4,3 7,15), lo practicaba Balaam (Num 24,1) y lo suponen en Israel Salm 58,5-6 Jer 8,16 y Qoh 10,11.

En Is 27,1 Am 9,3 y Job 26,13 (cfr Job 3,8 7,12 y 40,25) la serpiente se identificaba con el monstruo mítico Leviatán o Yam o Rahab, a quienes Yahweh aniquilará. Es cierto que en los poemas de Ugarit, Leviatán y el príncipe Yam son los oponentes de Baal, pero en el espíritu israelita todos ellos caían bajo una misma concepción: mentira y falsía, enemigos de Yahweh (30).

Sobre este fondo de concepciones mitológicas y prácticas cultuales puede entenderse Gen 3 como el desenmascaramiento de Baal: que no es Dios de vida sino de muerte, que no cura sino que mata, que no tiene sabiduría sino seducción (31). La maldición de Yahweh sobre la serpiente es, pues, el anuncio de la derrota de Baal frente al Dios de Israel (32).

---

29) La supresión de *Neḥûštan* por Ezequías puede ponerse en relación con la predicación iconoclasta de Isaías (cfr Is 2,8 17,8 30,22 31,7).

30) Para un estudio de estos textos a la luz de los poemas de Raš Šamra, cfr T.H.Gaster, *Thespis*, New York 1966, pp 145-147. La identificación de Leviatán con la serpiente aparece en el texto 67 de Ugarit (cfr C.Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, pp 178-180. Traducción en *Thespis*, pp 201ss); "Leviathan means properly 'the coiled one' (rt. l-wy)" (*Thespis*, p 202).

31) Es significativo que J designara a la serpiente con el peyorativo 'astuto', *'rwm* (Gen 3,1).

32) Un tanto miope nos parece la opinión de W.Zimmerli: "Es ist besonders deutlich, dass der biblische Zeuge bei der Sclange wirklich an die Schlange denkt und nicht an den Satan" (*Die Urgeschichte, I. Mose I-II*, Zurich 1967^3, p 171). Tampoco S.Mowinckel parece ir más allá: "... se trata de una declaración hecha de modo general acerca de la humanidad y las serpientes, y la lucha que perdurará entre ambas mientras la tierra exista. La serpiente venenosa muerde el pie del hombre cuando quiera que su mala suerte le lleve a pasar cerca de ella; y siempre, y en todas partes, el hombre trata de aplastar la cabeza de la serpiente cuando la ocasión se le presenta" (*El que ha de venir*, Madrid 1975, p 12 –p 11 en la ed inglesa). Ni siquiera Lipiński, que ha estudiado detenidamente el versículo, acierta en nuestra opinión, a expresarse sin ambigüedad: "Le v.15 constitue ainsi une transition entre la melédiction du v.14 et celle du v.16. Il annonce une vie pénible au linage du serpent et à la descendence de la femme: victoires et défait y alterneront. C'est en réalité une explication mytolo-

Ya en la tradición veterotestamentaria, Sab 2,23-24, posiblemente sin la comprensión del drama mitológico aunque con certera penetración religiosa, identificaba la serpiente del paraíso con el diablo:

> 23 **Dios creó al hombre para la inmortalidad**
> **y lo hizo imagen de su propio ser;**
> 24 **Pero la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo**
> **y los de su partido pasarán por ella.**

2,- Gen3,14-15 en la tradición del Yahwista

Los vv que nos ocupan pertenecen a J y dentro de su teología deben ser interpretados: (33); he aquí algunos rasgos más salientes de esta teología: La historia Yahwista 'es una historia de salvación de toda la humanidad'(34) bajo la guía divina; pasaje central en ella es Gen 12,1-3 donde, a través de Abraham, se anuncia la bendición-salvación para todos los pueblos (35). En la protohistoria J tiende a mostrar el estado de pecado de la humanidad y la necesidad de salvación: promesas y cuidados divinos se alternan con la enumeración de los pecados (Gen 3,21 4,15 6,8 7,1) (36). Con todo, nunca usa J el término *bendición* sino hasta llegar a Abraham: en Abraham y su *descendencia* comienza propiamente la salvación (cfr Gen 12,1-3 22,17-18 24, 1.35ss.60 25,11 26,3-5.24 27,27-29 39,5 Num 24,1.9 etc.).

En las bendiciones patriarcales de J elemento fundamental es siempre la *descendencia*: ella lleva la promesa divina, en ella todos los pueblos tienen acceso a la salvación (cfr Gen 22,17-18 26,3-5), ella someterá definitivamente el poder enemigo:

Gen 22,17: וירש זרעך את שער אויביו
Gen 24,60: וירש זרעך את שער שנאיו

... gique de l'hostilité entre le serpent et l'humanité; bref, une étiologique, au même titre que les vv 14 et 16" (*art cit*, p 47).

33) Un interesante artículo de G.E.Mendenhall ("The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3", en *Light unto my Path. Old Testament Studies in honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia 1974, pp 319-334) sitúa Gen 3 en la época postexílica y dentro de una cierta corriente sapiencial. Sólo dos observaciones por nuestra parte: a) El *Mašal* de Gen 3 es ciertamente preexílico; b) Tal *Mašal* cuadra en la concepción Yahwista de la historia: Compárese la victoria de la descendencia (*zr'*) de la mujer (Gen 3,15) con los vv yahwistas Gen 22,17 y 24,60: victoria de la descendencia (*zr'*) de Abraham.

34) L.Ruppert, 'El Yahwista pregonero de la historia de la salvación', en J.Schreiner, *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, p 151.

35) Escribe L.Díez Merino: "¿Qué es lo que J recibió y cuál es la novedad por él aportada en Gen 12,1-4a? La novedad principal la constituye Gen 12,3b: la salvación universal en la mediación e intercesión de Abraham" (*La vocación de Abraham (Gen 12,1-4a)*, Roma 1970, p 49. Extracto de tesis doctoral presentada en el Pont. Ateneo Antoniano).

36) Cfr *ibid*, pp 53-54, esquema pecado-castigo-reconciliación en Gen 1-11.

Ante estos dos textos no escapará a un buen observador el paralelismo existente entre la victoria de la descendencia (*zr'*) patriarcal sobre sus enemigos y la victoria de la descendencia (*zr'*) de la mujer sobre la serpiente (Gen 3,15).

Según el esquema típico de la historia Yahwista un proceso de determinación va concretizando el *zr'* victorioso de la mujer. Si, como parece probable, J escribe con el telón de fondo de la monarquía davídica y teniendo conocimiento de la profecía de Natán a David, este *zr'* podría ser concretizado últimamente en el rey (Num 24,7.17; cfr *infra* nuestro estudio sobre los oráculos de Balam). En cualquier caso, nos parece evidente que Gen 3,14-15 es, en la pluma de J, mucho más que una historia de serpientes o una leyenda etiológica; sería una exégesis trivial e inconsecuente no interpretar nuestro texto en el conjunto grandioso de la concepción Yahwista de la historia. Se trata, cuando menos, de un texto cargado de esperanza, que refleja el optimismo de su autor y su confianza en la salvación del género humano (37). Los capítulos 2 y 3 del Génesis están dominados por el tema del pecado y la redención: pecado es una realidad de hecho, redención es una esperanza firme (38); el genio del narrador se muestra en haber construído, partiendo de un drama mítico, no una simple historia de Israel, sino de toda la humanidad con penetración psicológica (39); de aquí su perenne actualidad y su posibilidad de relectura sapiencial (cfr G.E.Mendenhall, art. cit.).

3.- Gen 3,14-15 en la tradición profética

Como ya hemos visto, en el relato mitológico de Gen 3 está reflejada la lucha de los profetas, y hasta de la monarquía, por la pureza del Yahwismo. En verdad resulta impensable que una obra como la de J resultara desconocida para la tradición profética que se inicia con la monarquía (cfr Profecía de Natán -IISam 7- y bendición de Judá -Gen 49,10). Y hay autores que consideran posible, y hasta probable, que Isaías y Miqueas inspiraran sus oráculos mesiánicos en Gen 3,15, pues

---

37) En un breve artículo divulgativo escribe certeramente Díez Macho: "En el caso que nos ocupa no se trata, según algunos autores, sino de la sempiterna lucha de los hombres contra las serpientes, al pie de la letra. Sería una narración etiológica para explicar esa natural hostilidad entre serpientes y humanos. Pero tales exegetas no reparan en que, si así hubiera que entender la perícopa, ésta no diría: 'pondré enemistades entre tí (la serpiente) y la mujer'; diría: 'entre tí y el hombre'. No se repara, sobre todo, en que el Autor, el Yahwista, es un teólogo del siglo X antes de Cristo, que escribe, no para narrar banalidades, sino para hacer teología, teología de la salvación" (*¿Habla de la Virgen el Antiguo Testamento?* Madre y Maestra, Mayo 1978, p 16

38) En este contexto Gen 3,14-15 tiene ya virtualidad suficiente para ser releído posteriormente con sentido mesiánico, como tal ha sido el caso.

39) Cfr Huidberg, *art. cit.*, pp 290-292.

son muchas las semejanzas existentes entre la mujer de Gen 3 y la de Is 7 y Miq 5; por otra parte, los motivos del paraíso aparecen ciertamente en los capítulos 7, 9 y 11 de Isaías (40). Suscribimos la prudente conclusión de O.Da Spinetoli: que, aunque no se puedan precisar con exactitud las relaciones y el cuadro cronológico, la inserción de Gen 3, 15 en la tradición monárquico-profética, y especialmente en Isaías, "es una hipóetsis de estudio digna de toda consideración" (41).

II

TgP Gen 3,14-15

Damos en primer lugar el texto de *Neofiti*:

14	**Y dijo Yahweh Elohim (42)**	ואמר ייי אלהים
	a la serpiente:	לחויה
	porque has hecho esto,	ארום עבדת דא
	maldita serás, serpiente,	ליט תהוה חויה
	entre todos los animales domésticos	מן כל בעירא
	y entre todas las bestias	ומן כל חיותא
	que hay sobre la faz del campo;	דעל אפי ברה
	sobre tu vientre te arrastrarás	על מעך תהוי שחף
	y polvo será tu alimento	ועפר יהוי מזונך
	todos los días de tu vida.	כל יומי חייך
15a	**Y enemistad pondré**	ורבעל דבבו אשוי בינך ובין אינתתה
	entre tí y la mujer,	
	y entre tus hijos y los hijos de ella (43)	ובין בנוך ובין בנה

40) "Il Messianismo d'Isaia e di Michea può, senza difficoltà, ricollegarsi a questa corrente a cui fa capo il Yahwista. Le somiglianze fra il discendente della donna e il figlio dell' *'alma* sono infatti molteplici e profonde" (...) "Anche per Michea le origini del Messia datano da 'avanti i giorni' (dalle origini dell'umanità) (Miq 5,2) e nella sua apparizione nel tempo implicano la partecipazione di una singolare donna. L'accenno improviso alla partoriente in un contesto precisamente messianico, fa pensare all'esistenza di una tradizione in cui la stessa partoriente insieme all' *'alma* e alla *issa* del Genesi ritrova la sua fisonomia e la sua ragione di essere" (O.Da Spinetoli, art cit, pp 45.47). Cfr también A.Feuillet, ***Le Messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israel***, RScR 36 (1949) 182-228.

41) "Anche se non si possono ancora precisare i rispettivi, reciproci rapporti cronologici, noi crediamo che l'inserimento di Gen 3,15 nella tradizione monarchico-profetica, che ha appunto la sua massima espressione in Isaia, sia un'ipotesi di studio degna di ogni considerazione" (O. Da Spinetoli, *ibid*, p 51).

42) M: "El Verbo deYahweh"

43) M: "Entre la serpiente y la mujer; entre la descendencia de sus hijos y la descendencia de sus hijos".

b	**y cuando los hijos de ella**	ויהוי כד יהוון בניה
	guarden la ley	נטרין אוריתא
	y pongan por obra los mandamientos,	ועבדין פקודיה
	apuntarán a tí	יהוון מתכוונין לך
	y te quebrantarán la cabeza	ומחיי(ן) יתך לראשך
	y te matarán	וקטלין יתך
c	**Pero cuando abandonen**	וכד יהוון שבקין
	los mandamientos de la ley	פקודי דאוריתא
	tú apuntarás	תהוי מתכוין
	y a él herirás en su talón	ונכת יתיה בעקבה
	y le harás enfermar.	וממרע יתיה
d	**Sólo que para el hijo de ella**	ברם לבריה
	habrá un remedio,	יהוי אסו
	y para tí, serpiente,	ולך חויה
	no habrá remedio.	לא יהוי אסו
	Pues ellos curarán el talón (44)	דעתידין אינון מעבד שפיותיה
	en el día del Rey Mesías	בעוקבה ביומא דמלכא משיחא

A.- Comentario

v.14: La versión de N es literal, como la de Onq (cfr nuestra synopsis); del TgF faltan testigos para este versículo. PsJ ofrece una versión más ampliada:

> **Y Yahweh Dios** *llamó a los tres a juicio*
> **y dijo a la serpiente:**
> **Porque has hecho esto serás maldita**
> **entre todos los animales domésticos**
> **y todas las bestias del campo;**
> **sobre tu vientre caminarás**
> *y tus pies se acortarán*
> *y mudarás la piel una vez cada siete años*
> *y habrá veneno de muerte en tu boca*
> **y comerás polvo todos los días de tu vida**

Hemos subrayado los añadidos de PsJ a TH: convocación de los tres (el hombre, la mujer y la serpiente) a juicio, y desarrollo de los efectos de la maldición sobre la serpiente (aumentando con ello el carácter etiológico de TH) (45). Débese notar la coincidencia de esta tradición

---

44) M: "Y los herirás a ellos en sus talones y les harás enfermar; sólo que los hijos de la mujer tendrán cura y tú, serpiente, no tendrás remedio. Ciertamente, ellos, unos y otros, harán paces" (o:"harán cura").

45) Cfr esta tradición en PsJ Ex 7,9 y N y PsJ Num 21,6. Sobre los castigos que recibe la serpiente, cfr L.Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909ss, V, p 100; Flavio Josefo,

con PRE (Pirqê de R.Eliezer):

El convocó a los tres
y promulgó sobre ellos sentencia de *juicio*
(והביא שלשתן ודגזר עליהון גזר דין)
consistente en siete maldiciones y la muerte (...)
y acortó las patas de la serpiente
y la maldijo entre todas las bestias y animales domésticos.
Y decretó que *habría de cambiar la piel*
una vez cada siete años **con gran dolor;**
que se arrastraría por la tierra sobre su vientre
y que su comida se convertiría en polvo en su vientre
y en *amargor de víbora y muerte en su boca*

PRE 14

La convocación a juicio y el acortamiento de las patas aparece también en Gen R 20,2.5. La concordancia de PsJ, PRE y Gen R apunta al origen palestino de esta leyenda y a su antigüedad (46).

v.15: TgP en todas sus recensiones (N, PsJ y TgF) representa la misma tradición, netamente diferenciada de Onq (sobre Onq, cfr *infra*, p 49). Para facilitar la lectura de nuestro comentario damos en sinopsis el texto de PsJ y del Ms 110:

	Tg F (Ms 110)	Tg PsJ
a	ובעיל דבבר אישוי ביך חיויא	ודבבר אישוי בימך
	וביך אינתתא	וביך איתתא
	וביך זרעיית בניך	ביך זרעית בנך
	וביך זרעיית בנה	וביך זרעית בנהא
b	ויהא כד יהוון בנהא דאיתתא	ויהי כד יהוון בנהא דאיתתא
	לעיין באוריתא ונטריך פיקודיא	נטריך מצוותא דאוריתא
	יהוון מתכוונין	יהוון מכוונין
	ומחיין יתך ברישך	ומחיין יתך על רישך
	וקטלין יתך	
c	וכד ימנעון גרמיהון בניה דאיתתא	וכד שבקין
	דלא לעיין באוריתא	מצוותא דאוריתא
	ודלא למטור פיקודיא	
	תהוי מתכוונין	תהוי מתכוונין
	ונכית יתהון בעוקביהון	ונכית יתהון בעיקביהון
	וממרע יתהון	
d	ברם לבניא דאינתתא יהוי אסר	ברם להון יהי אסר
	ולך לא יהוי אסר	ולך לא יהי אסר
	ברם עתידין אינון אילייך	ועתידין הינון
	מעבד שופייתא בסף עקב ירמיא	למיעבד שפירותא בעיקבא
	בירומי דמלכא משיחא	בירומי מלכא משיחא

Y enemistad pondré	a	**Y enemistad pondré**
entre la serpiente y la mujer,		**entre tí y la mujer,**
entre la descendencia de tus hijos		**entre la descendencia de tus hijos**
y la descendencia de sus hijos;		**y la descendencia de sus hijos;**
y cuando los hijos de la mujer	b	**y cuando los hijos de la mujer**
estudien la ley		
y guarden los mandamientos,		**guarden los preceptos de la Ley,**
apuntarán		**apuntarán**
y te quebrantarán la cabeza		**y te quebrantarán la cabeza;**
y te matarán;		
pero cuando los mismos hijos	c	**pero cuando**
de la mujer		
se nieguen a estudiar la ley		**abandonen**
y a guardar los mandamientos,		**los preceptos de la Ley,**
tú apuntarás		**tú apuntarás**
y les herirás en su talón		**y les herirás en su talón.**
y les harás enfermar.		
Sólo que para los hijos	d	**Sólo que para ellos**
de la mujer		
habrá un remedio,		**habrá remedio**
y para tí no habrá remedio.		**y para tí no habrá remedio,**
Ciertamente ellos, unos y otros,		**y ellos**
harán paces (o 'curarán')		**curarán**
al final del talón de los días		**el talón**
en los días del Rey Mesías.		**en los días del Rey Mesías.**

Procederemos estudiando la interpretación targúmica de los siguientes términos hebreos: זרע, שוף, עקב.

1.- זרע

En 15a N traduce 'hijos'; PsJ, 110 y M: 'Descendencia de hijos' (47). En 15cd N, refiriéndose a la descendencia de la mujer, usa el singular: *'a él* herirás... *le* harás enfermar. Sólo que para *el hijo* de ella...'; *ytyh* de N (15c) es entendido por McNamara en sentido colectivo;

... from the palestinian recension, and the use made of another work, Genesis Rabbah, seem to support a palestinian origin" (Gerald Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer*, translated and annotated with introduction and indices, New York 1916, reprinted 1970, pp liv-lv). Aunque la redacción final de PRE haya de situarse en la segunda o tercera década del siglo IX, es opinión común que "the creation legends, which go back to the books of Henoch and Jubilees as well as to the books of Adam and Eve, contain material which is earlier than the first Century C.E." (*ibid).*

47) "Il faut entendre *bnh* comme un pluriel, malgré l'absence de *yod* (E.Lipiński, dans *Semitica* 20, 1970, 49). Noter la forme *ben* pour un singulier (au lieu de *bar*) à T Lév. 18,10 (Jo)" (Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, Paris 1978, I, p 94, nota 9).

bryh podría ser un error del escriba por *bnyh* (48), o incluso una forma plural (cfr PsJ Ex 10,9) (49), o una forma singular con sentido colectivo; el paralelismo con *ytyh* pide que *bryh* sea entendido como forma singular, el contexto exige el sentido colectivo (50). La forma singular pudo provenir de TH y de la interpretación de LXX: αὐτός (cfr *infra*). Que, en cualquier caso, la *descendencia* o *el hijo* se refieran al Mesías, es de descartar, pues tal descendencia se presume que abandonará la observancia de la Ley (51); por el contexto debe referirse a los hijos de Israel.

En 15bcd toda la tradición targúmica describe la lucha no entre la descendencia de la mujer y la de la serpiente, sino entre aquellos y la misma serpiente. Conclúyese que la serpiente primitiva es el enemigo permanente con quien entabla la batalla Israel a lo largo de su historia (52); se trata, por tanto, de un símbolo, Satán o cualquier otro poder maligno, sobrepasando un significado meramente zoológico (53).

2.- שוף

	TH	PsJ	N-TgF
v.15b:	ישופך	מבוננך	מתבוננך
		מחיך	מחיך
			קטליך
v.15c:	תשופנו	מתבוך	מתבוך
		נביה	נביה
			ממרע

Como se percibe por la estructura de la frase aramea, aquí delineada en esquema, *śwf* es traducido literalmente por los binomios *kwn* - *mḥy* en el primer hemistiquio (15b) y *kwn* - *nkt* en el segundo (15c), ambos con similar sentido (54): 'apuntar' - 'quebrantar' y 'apuntar'-'herir'. Pero los añadidos *qṭl* y *mr'*, que introducen N y TgF, son ya

---

48) Cfr McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Roma 1966, p 219. Levey entiende que "N has a confusion of Person, reading 'you will aim and wound him', etc" (S.H.Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, 1974, p 148, nota 1).

49) Cfr G.Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben*, Darmstadt 1960, p 199.

50) En el mismo texto de N se alterna el singular y el plural: "...para *el hijo* de ella habrá remedio... pero *ellos* curarán...".

51) La anomía del Mesías fue puesta de manifiesto sólo muy tardíamente en el movimiento de Shabbetay Zevi.

52) Tarea del Midráš es actualizar la Biblia, 'namely, to fuse Scripture with Life" (G.Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, p 229).

53) Cfr M.McNamara, *o.c.*, p 220.

una interpretación derásica, por cuanto distinguen el opuesto éxito de la acción por parte de la descendencia de la mujer y por parte de la serpiente; Fragmentario y Neofiti, pues, han captado con precisión la contraposición entre los dos miembros paralelos del texto hebreo (cfr *supra*, p): mientras la descendencia de la mujer *matará (qṭl)* a la serpiente, ésta sólo podrá hacer *enfermar* o afligir (*mr'*) a aquella. A este diverso éxito de *mr'* y *qṭl* corresponde el desarrollo del v 15d: unos tendrán cura (55), a saber, los simplemente enfermos; la serpiente no tendrá cura, pues se la habrá matado.

Emparentada con la raíz *śwf*, al menos externamente por una cierta asonancia, es la palabra aramea *śfywt'* que nuestro Targum usa en 15d. El vocablo aparece con diversa grafía en las diferentes recensiones; es digna de notar también la diversa estructura de las frases:

N:				בעוקבה	שפילוחיה	מעבד
PsJ:				בעיקבא	שפילוחא	למיעבד
110:	ירומיא	עקב	בסוף		שופיליחא	מעבד
440:	ירומיא	עקב	בסוף	בעיקבא	שפוילחא	למעבד
Nu:	ירומיא	עקב	בסוף	בעקבא		למעיבד
R:	ירומיא	עקב	בסוף	בעקבא		למעיבד
Met: (56)	ירומיא	עקב	בסוף	בעקבא	שפוילחא	למעבד

Existen dos posibles traducciones de *śfywt'*:

a) Jastrow da la significación de 'quiet, peace, compromise', en oposición a *ṭḥrwt* (trivialidad, lucha); *idem* Levy: 'Ruhe, Frieden'; en el contexto hace buen sentido, pues forma inclusión antitética con el inicio del v (15a): pondré *rivalidades* entre... pero al final harán la *paz* (57). En esta hipótesis se prevé para un futuro mesiánico una cesación de las hostilidades entre la descendencia de la mujer y la serpiente; se trataría, pues, de una tregua: "In the days of the Massiah, a *truce* will arise between them" (E.B.Levine, *Neophyti 1*, II, p 545). Así entiende también Díez Macho: "Porque ellos (*los hijos de la mujer y la serpiente*) harán paces al final de los tiempos, en los días del Rey Mesías" (*Neophyti* 1, III, p 32*, nota 1). Esta interpretación es recogida ya en

---

55) Etan B.Levine resume así el contenido del v: "Man will have an *antidote* for snakebite, whereas the snake will have no *antidote* against Man's blow" (*Neophyti 1*, II, p 545) (El subrayado es nuestro).

56) *Meturgeman* de Elias Levita, en las entradas שף y משיחא (cfr M.Ginsburger, *Das Fragmententhargum*, Berlin 1899, p 92).

57) J. Michl, art cit, p 380, distingue dos significados: en PsJ *Śfywt'* : 'Zermalmung' (aplastamiento, trituración); en TJII *śwfywt'* : 'Beruhigung' (tranquilización, paz); y concluye: "In Zusammenhang des Targums scheint nicht ein Begriff wie 'Zermalmung', sondern nur wie 'Beruhigung' oder etwas ähnliches zu fassen".

Midrás Tanḥûma:

La Escritura dice: 'Cuando agradan a Yahweh los caminos de un hombre, incluso a sus enemigos reconcilia con él' גם אויביו ישלם אתו *(Prov 16,7) (...) R.Samuel ben Nahmany dijo:* גם אויביו ישלם אתו *se refiere a la serpiente, pues está escrito 'enemistad pondré* ואיבה אשית *etc'(Gen 3,15); así pues, cuando Dios se complace en los caminos de un hombre, lo pone en paz hasta con la serpiente"*

M. Tanḥûma, Bešallaḥ 3

A esta hipótesis cabe hacer sólo una observación: que difícilmente se entiende cómo una lucha que es a muerte entre Israel y la serpiente (cfr *supra* p 44) puede acabar en una paz entre ellos. La contradicción del texto parece evidente (58).

b) Šfywt : remedio, cura, medicina. Tal es la traducción de la Políglota de Walton: TJI, medicina; TJII, *incolumitas*. Este sentido es aconsejable por el paralelismo con *šw* (remedio, antídoto) (59) y por el contexto inmediato, entendiendo *'qb* en sentido literal: 'para el talón (herido) tendrán medicina en los días del Rey Mesías'. Esta versión se muestra además como una exégesis del texto hebreo *tešûfenû 'aqeb*, muy del gusto del Targum: por una cierta asonancia se convierte el 'herir el talón' (TH) en 'curar el talón' (Tg), pues es bien claro para el familiarizado con las técnicas y usos targúmicos que el raro término *šfywt'* ha sido escogido recordando el *šwf* de TH. Esta hipótesis se impone especialmente en las lecturas del 440, Nu, R y *Meturgeman*, pues ahí *'qb* es traducido doblemente:

למעבד שפוריתא בעיקבא
בסוף עקב ירמיא
בירמוי דמלבא משיחא

El segundo *'qb* tiene un evidente sentido metafórico: el talón del tiempo ; el tiempo final, y así se reafirma por el paralelismo con la frase siguiente: 'en los días del Rey Mesías'. Por lo mismo es aconsejable dar al primer *'qb* el sentido literal de TH: el talón del pie. En esta hipótesis la única versión inteligible de למעבד שפוריתא בעיקבא es 'hacer la cura en el talón' : curar el talón mordido por la serpiente. Nótese que Díez Macho ya anota esta traducción como posible (*Neophyti 1*, I p 16, nota 4). Nuestro trabajo exegético inmediato confirmará la validez de esta hipótesis.

---

58) Levey escribe: "F (FgT) also implies that there will be reconciliation between man and serpent". Pero tiene que añadir inmediatamente: "On the reconciliation of serpent and man, *there are no rabbinic parallels*, but there does seem to be some connection with Is 11:8" (*o. c.*, pp 2 y 3. El subrayado es nuestro).

59) "The context in which we find it, and the parallelism with *šw*, 'remedy', show that it bears some meaning like 'cure' or 'remedy' " (M.McNamara, *o.c.*, p 220).

Conclusión: *Šwf* tiene una traducción inmediata en los binomios *kwn - mḥy* y *kwn - nkt*, precisada después midrásicamente con la pareja de opuestos *mr' - qtl*; finalmente, si se acepta la hipótesis b), *šwf* atrae la realidad contrapuesta de la medicina (*šfywt'*)

3.- עקב

Literalmente significa 'el talón'; metafóricamente designa el final de los días o el tiempo del Mesías:

Tg Gen 49,1 (Ms 110): בסוף עקבי משיחא

N Num 24,14: סוף עקב ירמיא

ורבעקבה בירמוי דגוג ומגוג :20

PsJ Num 24,20: וסופיהון בירמי מלכא משיחה

En TgP Gen 3,15 se alternan los dos sentidos (*tartey mašma'*): literal ('herir el talón' v 15c, y 'medicina para el talón' v 15d) y metafórico ('el talón del tiempo', 'los días del Mesías' v 15d). *Zohar 11,120b*, comentando Gen 3,15, escribe: "La palabra עקב designa el fin de los tiempos".

B.- La tradición exegética de TgP Genesis 3,14-15

En el texto targúmico se leen las siguientes afirmaciones:

- La victoria sobre la serpiente está ligada al cumplimiento de la Ley.
- El remedio contra la mordedura de la serpiente se dará en el tiempo del Mesías.

Nuestra exégesis procederá iluminando y descubriendo las conexiones de los siguientes términos: la serpiente, la ley, la medicina y el Mesías.

1.- La serpiente

a) Samael

La tradición de PsJ designa a la serpiente como 'el que delata a su Creador'; el sentido de la palabra *dlṭwr* (latinismo) es 'sicofante', el que informa con falsía o acusa solapadamente; *dlṭwry'* es 'falsa información', 'verba delatoria' (cfr Jastrow y Levy):

> **Entonces la serpiente, *delatando a su Creador,* דלטור על בריה dijo a la mujer: No moriréis, sino que todo artesano odia a los de su oficio; pues ha sido revelado ante Yahweh que el día en que comáis de él (del árbol) se iluminarán vuestros ojos y seréis como ángeles poderosos que saben distinguir el bien y el mal.**
>
> PsJ Gen 3,4-5

La serpiente, para PsJ, es Samael, el ángel de la muerte:

> *Y vió la mujer a Samael, el ángel de la muerte*, y **temió, y conoció que el árbol era bueno para comer y** *medicina* **para los ojos.**
>
> PsJ Gen 3,6

De Samael Eva concibió a Caín:

> **Y Adam supo que Eva, su mujer,** *había concebido del ángel Samael* **quedando en cinta y** *pariendo a Caín, que se parece a los de arriba y no a los de abajo*; **y dijo ella:** *He adquirido un varón, el ángel de Yahweh.*
>
> PsJ Gen 4,1

> **Adam vivió 130 años y engendró a Set, semejante a su imagen y apariencia. Pues anteriormente** *Eva había dado a luz a Caín, que no era de Adam ni se le parecía.* **Abel fué asesinado por Caín...**
>
> PsJ Gen 5,3

PRE recoge y amplifica la tradición de PsJ: Samael era el príncipe supremo de los ángeles que servían en el cielo; éstos se conjuraron contra Adam para hacerle pecar contra su Creador:

> **Si no nos conjuramos contra Adam para que peque** *ante su Creador*, **no podremos vencerle**
>
> אם איך אנו באים בעצא על אדם שחטא לפני בוראו
> איך אנו יכולים בך
>
> PRE 13

Samael entonces bajó a la tierra y escogió a la serpiente para ocultarse en ella:

> **Su apariencia (de la serpiente) era como la de un camello, y la montó y cabalgó sobre ella**
>
> והיה דמותו כמין גמל ועלה ורכב עליך
>
> PRE, ibid

Eva descubrió la verdadera personalidad de la serpiente cuando sucumbió a la tentación:

> **Y tocó el árbol y vió al** *ángel de la muerte* **venir hacia ella**
>
> וראתה מלאך המות שבא כנגדה...
>
> PRE, ibid

De Eva Samael engendró a Caín:

> *Entró* **a ella (Eva) cabalgando sobre la serpiente y ella** *concibió a Caín* **(...) y vió ella que** *su apariencia no era como la de los de abajo, sino como la de los de arriba,* **y comprendió y dijo:** *qnyty 'yš 't yhwh*
>
> בא אליה ורוכבת נחש ועברת את קין... וראתה דמותו
> שלא היה מן התחתונין אלא מן העליונין
> והביטה ואמרה קניתי איש את יהוה
>
> PRE, 21

Las conexiones entre PsJ y PRE muestran que entre ellos existe una dependencia literaria (cfr subrayados); en el último texto aducido puede verse una cita casi textual de PsJ (cfr Friedlander, *o.c., ad locum* (60).

Conviene notar la correspondencia de esta tradición con un texto de antigüedad bien probada como es *1QH (Himnos) III,9-18:*

9 La que está encinta de un hombre
estaba atormentada por sus dolores,
porque entre oleadas de muerte
da a luz a un varón,
y, entre dolores de Seol,
10 brota del crisol de la parturienta
un 'admirable consejero' con su poder,
y de las oleadas sale liberado un hombre.
(...)
12 *Y la que está encinta de la víbora*
es presa de dolores
y las puertas (61) de la fosa
(se abren) para todas las obras terroríficas
(...)
16 Con su tumulto se abren el S(eol) y el (Abaddon)
todas las flechas de la fosa
17 los siguen. En el Abismo hacen escuchar su voz.
Las puertas (del Seol) se abren
para todas *las obras de la víbora.*
18 Las puertas de la fosa se cierran
sobre *la que está encinta de la iniquidad,*
y los cerrojos eternos (se cierran)
sobre todos *los espíritus de la víbora.*

---

60) Cfr *supra,* nota 46. M.Ohana ha estudiado la imagen de Ismael en el Targum de PsJ (Gen 21,9-21) y en PRE 30; su conclusión es que el texto de PsJ resulta incomprensible en algunos de sus elementos si por detrás no se lee un texto como el PRE: "L'auteur de PsJ a ici directement emprunté à PRE; mais soucieux de ne pas trop s'écarter du texte hébreu, il en est arrivé, par soucie d'économie, à cette sorte de 'télescopage'. Absorbé qu'il était dans les différentes sources qu'il cherchait à adapter, l'auteur ne s'est peut-être pas rendu compte que sa phrase ne tenait pas debout (...) Il est évident qu'ici c'est PsJ qui résume PRE et non PRE qui élabore à partir de PsJ" ('La Polémique Judeo-Islamique et l'image d'Ismaël dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer', *Agustinianum* 15 (1975) 367-387). La conclusión de Ohana nos parece válida para el texto concreto que estudia, pero no se puede generalizar a todo el PsJ. Usando su mismo argumento se puede decir que el Midrás de PRE sobre las relaciones entre Eva y Samael (la serpiente) es ininteligible si por debajo no hay una técnica interpretativa como la que hace PsJ (cfr *infra*); sin descartar *a priori* los casos inversos -como el que ha notado Ohana- es más presumible que sea aquella relación más frecuente entre PsJ y PRE, pues este último Midrás debe estar basado sobre una determinada lectura (interpretación) de la Biblia.

61) *MŠbr* puede significar 'vulva', lit. 'el cuello del útero' (cfr IIRe 19,3), de donde un sentido metafórico de 'puerta'. También, sobre todo en plural, significa 'oleadas' (cfr Jonás 2,4

Es evidente el paralelismo antitético entre la que está encinta de un hombre y la que está encinta de la víbora; dado el sentido mesiánico de las líneas 9-10 (cfr *infra* p 269 cap IV), la antítesis se da entre la madre del Mesías y la madre de Satán, probablemente ambas símbolo de dos comunidades: la comunidad de los justos y la de Belial. Pero nótese que en este texto la víbora desempeña el mismo papel que la serpiente del Génesis, y que ya en el siglo I antes de Cristo el libro de la Sabiduría (2,24) había identificado al diablo con la serpiente (62). La línea 12 del texto qumránico citado queda aún mejor explicada por la interpretación de PsJ que hace a Eva concebir de la serpiente.

Un paralelismo aún más sorprendente se descubre con Apoc 12, donde es descrita la lucha entre el hijo de la mujer y el dragón: la mujer "llevaba un hijo en su seno y clamaba con los dolores del parto y con la tortura de dar a luz"(Apoc 12,2); el dragón es la "serpiente antigua, llamada diablo y satanás" (12,9), "el acusador de nuestros hermanos, su acusador ante nuestro Dios" (12,10), "el gran dragón", jefe de un ejército de ángeles, que es arrojado a tierra por mentiroso y seductor del universo (12,9). No puede caber duda de que el autor del Apocalipsis piensa en la serpiente del paraíso con las mismas notas que ésta tiene en la descripción de PsJ y PRE (63); también parece que la lucha descrita en Apoc 12 está inspirada o mediatizada por el texto, o tradición, de 1QH III,9-18 (64).

Es posible que la leyenda de que Eva concibió de Samael (65) esté detrás del vocabulario de seducción (ἐξαπατᾶν) que Pablo usa al aludir a la tentación de Eva (Cfr Rom 16,18 IICor 11,2-3 ITim 2,13-15 (66). Con seguridad la leyenda está supuesta en la polémica que narra

---

... 42,8 88,8 93,4 IISam 22,5: 'oleajes de muerte', compara con líneas 8 y 9 del texto Qumránico: la misma expresión). El texto parece jugar con los dos sentidos de la palabra.

62) M.Delcor, *Les Hymnes de Qumran*, Paris 1962, p 113: "Dans notre texte, l'aspic paraît bien jouer le rôle du serpent antique de la Gènése, Satan. Le livre de la Sagesse, au premier siècle av.J.C., avait déjà procédé à la identification du serpent et de Satan (II,24).

63) La función de Samael como acusador puede verse en su intervención en el sacrificio de Isaac (Gen R 19,4). Es probable que tras el título de 'acusador' (*katégoros*, Apoc 12,10) esté la designación targúmica de 'Delator' (cfr también Gen R 19,4).

64) Cfr estudio detallado en Delcor, *o.c.*, pp 122-124. Nótese la correspondencia de la línea 18 del texto qumránico y Apoc 20,1-3: "Y vi bajar del cielo un ángel que tenía la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Y cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató para mil años y lo lanzó al abismo y cerró y puso el sello, para que no seduzca ya más las naciones, hasta que se hayan cumplido los mil años..."

65) La leyenda es bien conocida de la literatura rabínica: cfr TB *'Abodah Zarah* 22b; *Sabbat* 146a; *Yeb.* 103b; *Sotah* 9b; etc.

66) Así Friedlander, *o.c.* Con todo, LXX ya usaba tal verbo sin que, al parecer, aludiera a esta leyenda. *Apatán* y *exapatán* tienen un significado fundamental de 'engañar', pero no polariza-

Jn 8,31-45: los judíos afirman ser hijos de Abraham (vv 33.39), hijos de Dios (v 41), no hijos de fornicación (v 41: alusión polémica al origen desconocido de Jesús); por contra, Jesús les arguye que no hacen las obras ni de Abraham ni de Dios, pues buscan matarle (vv 37.39.40. 42): son, por tanto, sólo *hijos del diablo (67) que es homicida y mentiroso desde el principio* (v 44). El tema reaparece en IJn 3,8-12:

> **... éste es el anuncio que habéis escuchado desde el principio (απ'ἀρχῆς): que nos amemos mutuamente. No como *Caín*, que porque *era del Malo*, mató a su hermano. (68).**

En la base de esta tradición está la traducción de PsJ, que hace a Samael padre de Caín. Veamos el mecanismo targúmico de esta exégesis:

TH Gen 4,1:ʳ והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את יוה

LXX: Αδαμ δε ἔγνω Ευαν την γυναῖκα αὐτοῦ,και συλλαβοῦσα ἔτεκεν τον Καιν και εἶπεν Ἐκτησάμην ἄνθρωπον δια τοῦ θεοῦ.

Vg : **Adam vero cognovit Havam uxorem suam quae concepit et peperit Cain dicens:** *possedi hominem per Dominum*

Onq: ואדם ידע ית חוה אינתתיה ועדיאת וילידת ית קין ואמרת קניתי גברא מן קדם יוי

N: והאדם חכם ית חוה אתתה ועברת וילידת ית קין ואמרת הא יתיהב לי בר מן קדם יהוה

PsJ: והאדם חכים ית חוה אינתתיה דהיא מתעברא מן ממאל מלאכא ועדיאת וילידת ית קין והוה דמי לעילאי ולא לתתאי ואמרת קניתי גברא ית מלאכא דה'

La expresión hebrea *qnyty 'yš 't yhwh* debe traducirse: "con la ayuda de Dios he engendrado un varón" (69). Pero el uso frecuente de *'t* como partícula de acusativo amenaza hacer de Dios un ser humano: de aquí la corrección de Onq: "*De delante de Yahweh* yo he adquirido un hombre"; las versiones de LXX y Vg obtienen el mismo efecto mediante las partículas *dia* y *per*; aún más finamente precisa N añadiendo el pasivo divino y determinando *'yš* como *hijo (bar): "De delante de Yahwe se me ha dado un hijo"*

... do exclusivamente en la seducción sexual (cfr A.Oepke, art *apatao* en TWbNT).

67) Acaso la expresión de Luc 3,7: "raza de víboras *-gennémata ejidnôn-*" deba referirse a este conjunto de ideas; compárese con la expresión qumránica: "La que está encinta de una víbora" (Cfr M.Delcor, *o.c.*, p 114).

68) Cfr R.Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome 1965, pp 59-61; *Targumic Literature and Nt Interpretation*, BBTh 4 (1974) 280-281.

69) Para el sentido de *qnyty* cfr Koehler - Baumgartner, *Lexicon...* ; cfr traducción de Díez

PsJ conserva la construcción hebrea en cuestión, sustituyendo sólo el nombre de Yahweh por la metonimia 'el ángel de Yahweh'; el sentido resultante es: "He engendrado un varón, un ángel de Yahweh". Esta versión sólo es explicable porque Caín es considerado hijo de un ángel: efectivamente, en Gen 5,3 PsJ descarta a Adam como padre de Caín, pues allí se dice que Set era a imagen y semejanza de su padre, cosa que no se afirma de Caín (70); de esta forma se establece inmediatamente una relación de paternidad entre el ángel de Yahweh y Caín; y como quiera que Caín es un homicida, el ángel de Yahweh quedará ulteriormente identificado como el ángel de la muerte, Samael (71).

Notemos finalmente que la ausencia de la tradición de Samael en Neofiti puede responder a la polémica contra los intermediarios angélicos. Tal polémica se acusa en numerosos textos de Neofiti, que ha visto así reducida drásticamente su angelología. Sobre este tema cfr el estudio de D.Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974, pp 125-135.

b) Maśṭema

En los documentos de Qumrán no hemos encontrado ninguna referencia explícita a Gen 3,14-15. Sí aparece un nuevo personaje, 'el ángel de la hostilidad', *ml'k mśṭmh*, identificado con Belial y paralelo en cierto modo con Samael, el ángel de la muerte:

> **Has hecho a Belial para que destruyera,**
> **ángel de hostilidad;**
> **en las tinieblas tiene su dominio**
> **y es su designio hacer el mal e *inculpar***
>
> 1QM (Regla de la Guerra) XIII,11

Más concretamente 'el misterio de hostilidad de Belial *-rzy mśṭmtw-* se desvela en su intento de *apartar a Israel de la Ley:*

> **Y en todas nuestras generaciones**
> **has mostrado admirablemente tus misericordias**
> **al resto de tu pueblo bajo el dominio de Belial.**
> **Y a pesar de todos los misterios de su enemistad,**
> **no nos ha hecho apartar de tu pacto (72).**
>
> 1QM XIV,9-10

---

70) Cfr también PRE 21.

71) Cfr PsJ Gen 3,6; PRE 13

72) En la literatura rabínica, ***Beli'al,*** mediante la aplicación de la regla exegética ***'al tiqrey,*** es interpretado como ***bely 'ôl*** (sin el yugo -de la Ley-). En el NT Belial aparece sólo en IICor 6, 15 en oposición al Mesías; pero cuando Pablo habla del Anticristo en IITes 2,2-12 le llama ***ho ánomos*** según la lectura rabínica de Belial (cfr *infra*)

Y como en el TgP Gen 3,15, *la victoria sobre el ángel de la hostilidad estará condicionada al cumplimiento de la Ley:*

El día en que el hombre se proponga, por su vida,
retornar a la Ley de Moisés,
si mantiene sus palabras,
se alejará de él el ángel de la hostilidad.

CD (Documento de Damasco) XVI,4-5

En el *Libro de los Jubileos*, el Príncipe Mastema (algunas veces 'Príncipe de Mastema': 48,12.15) ocupa un lugar importante en su demonología: es el jefe de los malos espíritus (10,8); acusa a Abraham ante Dios y provoca el sacrificio de Isaac para probar la fidelidad de Abraham (17,16ss); es el ángel que ataca a Moisés por no haber circuncidado a su hijo (48,2-3; cfr Ex 4,24); ayuda a los encantadores egipcios contra Moisés e incita al Faraón para que persiga a los hijos de Israel (48,9ss); mientras que los hijos de Israel salen de Egipto, es atado para que no pueda delatarles (48,15.18); es, por otra parte, el ángel exterminador encargado de matar a los primogénitos de los egipcios (49, 2; cfr Ex 12,23). De este breve recorrido se percibe que son múltiples las conexiones con Samael: nótese, p.ej., el título de acusador y el oficio de delator, también la intervención de Mastema en el sacrificio de Isaac (cfr Gen R 56,4).

c) Mesías y Anti-Mesías

En otra parte de este trabajo estudiamos el tema del Anticristo, procedente de la tribu de Dan (Ireneo, *Adv Haereses* V, 30,2; cfr Jer 8, 16-17; *Test Dan* I,4-9), en cuyo estandarte figura una serpiente (PsJ Num 2,25), pues muerde como serpiente venenosa ante la que no valen encantamientos. Nos limitamos aquí a citar unos textos por los que se muestra cómo la serpiente evoca al rey impío o antimesías, y, por contraste, al Mesías:

Is 14,29 **No te alegres, Filistea toda,**
porque se haya quebrado la vara del que te hería.
Pues de la raíz de la serpiente saldrá una víbora,
y su fruto será un áspid volador.

Tg: **No os alegréis, filisteos todos,**
porque se haya quebrado el poder del que os tenía sometidos.
Pues de entre los hijos de los hijos de Jesé
saldrá *el Mesías*
y sus obras en vosotros serán
como serpiente que tritura.

Is 27,1 **En aquel día castigará Yahweh**
con su espada dura, grande, fuerte,
a Leviatán, *serpiente huidiza,*

a Leviatán, *serpiente tortuosa,*
y matará al *dragón* que hay en el mar.

Tg: **En aquel día castigará Yahweh**
con su espada dura, grande y fuerte
al *rey* que se engrandeció como el Faraón -*el rey primero*-
y al *rey* que se ensoberbeció como Senaqerib -el rey segundo-
y matará al *rey* fuerte como el dragón que hay en el mar (73)

Qoh 10,8: **Quien cava la hoya cae en ella,**
y al que atraviesa el seto le muerde la *serpiente.*

Tg: **... y el pueblo que trasgredió el decreto de la Palabra de Yahweh consolidando el decreto del mundo, cayó en manos del *rey malvado* que les herirá cual la serpiente (74)**

2.- La Ley

a) Desde la concepción deuteronómica al judaísmo.

Israel ha podido leer en el Deuteronomio la íntima conexión entre la Torá y el don salvífico por excelencia, la instalación en la tierra prometida. Tal conexión se establece frecuentemente condicionando el don de la tierra a la obediencia de Israel a la Ley:

> **Y por haber escuchado estas normas, por haberlas guardado y practicado, Yahweh tu Dios te mantendrá la alianza y el amor que bajo juramento prometió a tus padres. Te amará, te bendecirá, te multiplicará, bendecirá el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las camadas de tus rebaños, en el suelo que a tus padres juró que te daría...**
>
> Deut 7,12-15 (75)

Por ello es tentador pensar que el concepto de Ley en el Deuteronomio no va mucho más allá de la comprensión teológica de la Ley usual en el tardío judaismo y en las cartas paulinas: la Ley que anula la gracia (el don de la elección), por cuanto mediante el cumplimiento de aquélla el hombre autónomamente se justifica. En esta comprensión del Deuteronomio estaría últimamente enraizada la clásica teoría judía del mérito; véase el expresivo texto de Deut 6,25:

> **Y se nos reputará como justicia**
> **si procuramos cumplir todos esos preceptos**
> **ante Yahweh Dios nuestro,**
> **según nos ha mandado.**

---

73) Vocalizamos según Ms Or 1474 British Museum: *Ketaniña' dibyama'* Codex Reuchlinianus lee: *wyqṭl yt gwg mlk'*. Cfr A.Sperber, *The Bible in Aramaic*, III, Leiden 1962, ad loc.

74) Tg Qoh 10,8: *Mlk' ršy' ' dnkyt lhwn khwy'*. Sobre el simbolismo de la serpiente para designar el anticristo, cfr nuestro detallado estudio sobre Tg Gen 49,16-18 (oráculo sobre Dan), pp 146ss.

Sin embargo, von Rad se esfuerza en probar que 'la obediencia que exige el Deuteronomio no condiciona nunca la elección, sino viceversa' (76) y cita, a este propósito, Deut 27,9:

> **Escucha, Israel,**
> **hoy te has convertido en el pueblo de Yahweh, tu Dios;**
> ***por ello* -wšm't- escucharás la voz de Yahweh tu Dios**
> **y observarás sus mandamientos**

y Deut 14,1:

> **Aléjate de toda clase de culto a los muertos,**
> ***porque* tú eres un pueblo santo para Yahweh tu Dios**

"Así pues -concluye Von Rad-, resulta ciertamente imposible considerar los mandamientos como 'ley' en el sentido teológico de la palabra, como si el Deuteronomio enseñara a Israel a merecer la salvación mediante la obediencia perfecta" (77). Por lo que se refiere a los imperativos que ponen la obediencia de Israel como condición para obtener los bienes salvíficos, razona von Rad: "No suplantan la oferta gratuíta del Deuteronomio ni anuncian una vía legal hacia la salvación. La declaración del amor y la elección divina preceden incluso estas frases que parecen hacer depender la salvación de la obediencia de Israel; se trata más bien de una invitación a recibir una realidad que le ha sido ya regalada y se instale en ella con su obediencia y gratitud (78).

Es necesario notar que en este primer estadio deuteronómico el don que se promete a Israel, en alguna conexión con el cumplimiento de la Ley, no supera el llamado 'materialismo salvífico del AT': a Israel se promete fecundidad del hombre, del ganado y de la tierra, vida y longevidad, y victoria sobre sus enemigos; por contra, si no cumple la Ley, sufrirá la derrota, plagas y epidemias como las de Egipto, perderá la posesión de la tierra, etc. (cfr Deut 4,1.25-26.40 5,33 6,3.18. 24-25 7,12-15 8,1.19-20 11,8-9.22-25 12,28 15,4-5 16,20 19,8-9 28 29,8 30,15-20 32,46-47).

La conexión entre la obediencia a la Ley y el don salvífico no es exclusiva del Deuteronomio: aparece también en Ex 20,6.12 23,20-23 Lev 18,5 etc; la fórmula Jeremías (26,4 44,23) - aunque fueran precisamente los profetas quienes con más vigor clamarían contra la práctica meramente formalista e interesada de la Ley- y la literatura sapiencial encuentra inspiración en formulaciones deuteronómicas (cfr Sal 1 119,118 Prov 8,34-36 9,11 Sab 16,6-7.11-12 etc.)

---

76) C. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, p 293.

77) *Ibid.* En p 284 precisa Von Rad: "Volviendo a la autodefinición del Deuteronomio como 'Torá', es evidente que no podemos traducir el concepto 'Torá' con nuestra palabra 'Ley', pues reduciríamos así su sentido teológico. La 'Torá' indica en el Deuteronomio la totalidad de las disposiciones salvíficas de Yahweh con relación a Israel; puede traducirse con la palabra alemana *Willensoffenbarung* (revelación de la voluntad divina) tan neutral como Torá".

Esta doctrina es tan popular que no sólo aparece en la versión literal de los textos deuteronómicos correspondientes en el Targum (79), sino incluso en las paráfrasis haggádicas de otros textos:

> ... **y cuando los hijos de Jacob** *estudien la Ley y guarden* **los mandamientos pondrán su pesado yugo sobre tu cuello (Esaú), pero cuando los hijos de Jacob** *abandonen los mandamientos y se aparten ellos mismos de estudiar la Ley*, **dominarás sobre él y quitarás el yugo de la servidumbre de encima de tu cuello.**
>
> N Gen 27,40 (80)

En el mismo relato del Paraíso el castigo de Adam se debió ¡a no haber observado la Ley!:

> **Y dijo Yahweh Elohim: He aquí que el primer hombre que he creado está solo en el mundo como yo estoy solo en los altos cielos. Muchos pueblos han de surgir de él, y de él surgirá un pueblo que sabrá distinguir el bien y el mal.** *Si hubiera guardado el mandamiento de la Ley y observado sus ordenanzas* **viviría y perduraría como el árbol de la vida para siempre; pero ahora, por cuanto** *no guardó los mandamientos* **de la Ley y no observó sus ordenanzas, le arrojaremos del jardín del Edén antes de que extienda sus manos y tome del fruto del árbol de la vida y coma y viva eternamente (81)**
>
> N Gen 3,22

Debe notarse la identidad de estas expresiones con las de TgP Gn 3,15

> ... **y ocurrirá que cuando los hijos de ella guarden la Ley y pongan por obra los mandamientos, apuntarán a tí y te quebrantarán la cabeza (...) pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley...**

---

79) Véase, p.ej., N Deut 32,14: "Si Israel estudia la Ley y guarda los preceptos, de un racimo de uva beberán un kor de vino" (cfr también versión de PsJ); N Deut 32,29: "Si Israel fuese inteligente aprendería la Ley y entendería lo que le ocurrirá en el futuro".- Cfr A.Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, Granada 1978, p 52.

80) Cfr también N Gen 15,1.17 PsJ Gen 25,23 G1N Gen 27,22 N Deut 33,29-30 et. Mekilta Ex 17,1 (II,194) Sifre Deut 32,29 Tg Juec 5,2.4.8 Tg Ez 2,10.

81) El anacronismo es sólo aparente, pues para el Meturgeman Yahweh Dios "dos mil años antes de haber creado el mundo creó la Ley" (N Gen 3,24); según PsJ "la escritura de las tablas de la alianza" es una de las diez cosas que Dios creó el primer sábado (PsJ Num 22,28), idea que aparece en la literatura rabínica bajo diversas formas (TB Pesahim 53a; Pirqê Abot 10,14 Mekilta a Ex 16,32 Sifre Deut 33,21 etc.) Según N Gen 2,15 "Yahweh Elohim tomó al hombre y le asentó en el jardín del Edén para dar culto *según la Ley* y para guardar sus mandamientos". Por ello, de los Patriarcas, especialmente de Abraham, se dice que también observaron la Ley (cfr N Gen 26,5 Midráš Tehillim al Sl 1,13 Jubileos, *passim*; Filón, *De Abr* 46, 275s. etc. Discusión del tema con abundancia de textos en J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, pp 235-236). Es fácil, pues, deducir que Ben Sira 44, 20 ("*Abraham guardó la Ley del Altísimo* y con él entró en alianza") se refiere a la Ley mosaica. Sobre el fondo de esta interpretación se entiende mejor la exégesis polémica y 'racionalista' de Pablo: "No a través de la Ley se ha hecho la promesa a Abraham" (Rom 4,13), "La Ley pro-

Justificadamente puede escribir Le Déaut: "C'est une loi générale, souvent exprimée dans le Targum: Israel triomphe quand il est fidèle à la Torá" (82).

b) Sab 16,5-15 y TgP Gen 3,15

Ofrecemos en primer lugar el texto de Sab:

5 Incluso cuando cayó sobre tu pueblo
la ira terrible de animales feroces,
cuando por mordeduras de sinuosas serpientes perecían,
no persistió tu cólera hasta el fin.
6 Como advertencia se vieron atribulados por breve tiempo,
teniendo una señal de salvación
para recuerdo del mandamiento de tu Ley;
7 y el que a ella se volvía se salvaba,
no por lo que contemplaba,
sino por tí, salvador de todos.
8 De este modo convenciste a nuestros enemigos
de que tú eres el que libras de todo mal:
9 a ellos picaduras de langostas y moscas les mataban
y no se encontró remedio para sus vidas,
pues merecían ser picados por tales bichos;
10 a tus hijos, en cambio,
ni dientes de serpientes venenosas les vencieron,
pues vino tu misericordia en su socorro y les sanó.
11 Eran mordidos para que recordaran tus palabras,
aunque pronto eran curados
para que no cayeran en profundo olvido
y viéranse ellos privados de tu generosidad.
12 Ni les curó hierba ni emplasto alguno,
sino tu Palabra, Señor, que a todos sana.
13 Pues tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte,
haces bajar a las puertas del Hades y de allí subir.
14 El hombre, en cambio, puede matar por su maldad,
pero no hacer retornar al espíritu que se fue
ni liberar al alma ya acogida en el Hades.
15 Es imposible escapar de tu mano

Por lo que se refiere al contexto, conviene notar que en Sab 11,5 se enumera expresamente el que será tema principal del libro hasta su final:"Lo que fue para sus enemigos un castigo, fue para ellos en su apuro un beneficio". Efectivamente, la segunda parte del libro de la Sabiduría es un Midráš del libro del Exodo, en el que se contraponen las

---

82) R.Le Déaut, *Liturgie juive...*, p 57, nota 65. También *Targum du Pentateuque* I, p 94, nota 10.

plagas que Egipto sufre a los favores que Israel recibe de Dios; la conclusión en el último versículo es:

> **En verdad, Señor, que en todo engrandeciste a tu pueblo y le glorificaste y no te desdeñaste de asisitirle en todo tiempo y lugar**
>
> Sab 19,22

Sab 16,5-12 sitúa en paralelismo de contraste la plaga de tábanos (cfr Ex 8,16-20) y langostas (Ex 10,4-15) contra los egipcios, y el ataque de las serpientes que Israel sufriera en el desierto (cfr Num 21,4-9): tábanos y langostas causaron la muerte a los egipcios (Sab 16,9), mientras las serpientes resultaron inofensivas para Israel, más aún, en la misma serpiente de bronce encontraron el σύμβολον σωτηρίας que les llevaba al recuerdo del mandamiento de la Ley (εἰς ἀνάμνησιν ἐν τολῆς νόμου σου) (v 6); los egipcios no encontraron remedio (ἴαμα) contra las mordeduras (v 9b), en tanto que los israelitas fueron sanados (ἰάσατο αὐτους) por la misericordia de Dios (v 10), conducidos al recuerdo de sus palabras (εἰς ὑπόμνησιν τῶν λογίων σου) (v 11); fue en definitiva la misma Palabra del Señor la que les sanó (ἐθεράπευσεν.. ὁ σός, κύριε, λόγος ὁ πάντας ἰώμενος) (v 12).

Es fácil ver la identidad del vocabulario fundamental con el de nuestro versículo targúmico: *La serpiente, la medicina* (ἴαμα ἰάσατο, ἐθεράπευσεν), la ley (νόμος, ἐντολή, λόγος). En cuanto al contenido, como en TgP Gen 3,15 el remedio contra la mordedura de las serpientes se obtiene por medio de la Ley: comparando los vv 6, 11 y 12 de Sab 16, puede deducirse que λόγος tiene aquí el sentido de Ley, si bien en el v 12 es ya una frase estereotipada tomada del Sl 107, 20 y del uso targúmico (cfr *infra*).

La antítesis que el versículo targúmico subraya entre la que será matada sin que para ella exista medicina y los que sólo serán heridos y encontrarán remedio, aparece también en Sab: los egipcios serán matados sin remedio, los israelitas serán curados. Este paralelismo entre los dos textos es tanto más sorprendente por cuanto Sabiduría no ha podido inspirarse en el libro del Exodo, donde en ninguna parte se afirma que tábanos y langostas produjeran muerte alguna en Egipto (83), ni en Números, donde, por el contrario, explícitamente se afirma que por la mordedura de las serpientes "murió mucha gente en Israel" (Num 21,6).

La clave para determinar la innegable relación entre los textos estudiados de Sab y TgP la encontramos en los vv 13-15 con que Sab cierra su Midráš en el cap 16: son una breve reflexión teológica inspirada

---

83) La única alusión a un efecto mortal de la plaga de la langosta podría hallarse en Ex 10,17: "Rogad a Dios que aparte de mí esta mortandad".

literalmente en Deut 32,39:

> **Yo soy Yo y no hay otro Dios fuera de mí,**
> **Yo doy la muerte y la vida,**
> **Yo desgarro y Yo curo (*mḥṣty w'ny 'rp'*)**
> **y no hay quien libre de mi mano**

El texto deuteronómico ha sidoatraído al Midrás de Sab 16 mediante el término común de enlace *rf'* (curar, sanar); pero el concepto de curación o sanación Sab no lo pudo encontrar en sus fuentes del Exodo ni de Números, sí en el TgP Gen 3,15 donde es fundamental. Nos atrevemos, pues, a proponer la siguiente hipótesis: Sab 16,5-12 se inspira en la tradición que representa TgP Gen 3,15 y no viceversa; de esta forma la idea de curación tomada del Targum atrae en la mente del autor sapiencial a Deut 32,39 (¡ *' rp'* !), texto en el que se inspira para concluir su Midráš con los vv 13-15. Esta hipótesis demostraría la antigüedad de la tradición targúmica.

Cabe aún plantearse otra cuestión anterior: ¿en base a qué mecanismo el Midrás sapiencial interpreta Num 21,4-9 a la luz de Gen 3,15? La respuesta es obvia: *nḥš* (serpiente), término común a ambos relatos, actúa como palabra de enlace que los atrae; en ambos textos, además, se da un mismo tema: la comida de la serpiente (el polvo) y la comida de los hebreos (el maná, Num 21,5); la misma palabra, pues, en un contexto similar, permite la aplicación de la regla hermenéneutica *gezerah šawah*. Con este principio ya el TgP identificaba la serpiente del desierto con la serpiente del paraíso:

> **En principio maldije a la serpiente y le dije: el polvo será tu comida; ahora he hecho subir a mi pueblo del país de Egipto y he hecho bajar de los cielos el maná (...) ¡Y mi pueblo ha vuelto a murmurar delante de mí por cuestión del maná, que su comida es ligera! ¡Venga, pues, la serpiente que no murmuró por su alimento y se apodere del pueblo que ha murmurado (M: y morderá al pueblo que ha murmurado) por su comida. Por eso, Yahweh soltó las serpientes abrasadoras contra el pueblo y mordieron al pueblo y murió mucha gente de Israel.**
>
> N Num 21,6 (84)

Las conexiones que acabamos de descubrir nos permiten una mejor comprensión de Sab 16,6: σύμβολον σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου

Permítasenos proceder esquemáticamente:

- Entre la serpiente y la Ley se establece una relación por medio de la ἀνάμνησις

---

84) La misma identificación en Filón, *Leg Alleg* II,81. Cfr C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, p 306 (pp 307-308 de la edición española); también R.

- Tal relación es positiva para Israel por cuanto la serpiente es σύμβολον σωτηρίας.

- Ello no puede significar otra cosa sino que el recuerdo de la serpiente llevará a los israelitas al cumplimiento de la Ley, y de esta forma a la salvación (85).

- Esta afirmación excluye, pues, una comprensión mágica de la serpiente de bronce. El v 7 lo reafirma: "Y el que a ella se volvía se salvaba, no por lo que contemplaba, sino por tí, salvador de todos"(86).

- En dos episodios, en el paraíso y en el desierto, interviene la serpiente, y en ambos casos, según la tradición targúmica, en conexión con la Ley: en el Paraíso para hacer que el hombre -puesto allí "Para dar culto según la Ley y para guardar sus mandamientos" (N Gen , 15)- no la cumpliera; en el desierto para castigar la rebelión de Israel (87).

- Así pues, por vía de contraste, la serpiente recordará siempre a los judíos la vieja doctrina: que la obediencia a la Ley es cuestión de vida o muerte para Israel (88).

- Confirman nuestra opinión los vv 11-12 de Sab 16, cuyo comentario resulta ya ocioso. Pero no debe dejarse de notar la correspondencia entre este texto sapiencial y la versión de PsJ a Num 21,8-9: aquí es también la Palabra de Yahweh, no precisamente la serpiente de bronce (cfr Sab 16,7.11.12), la que cura:

---

85) G.Kittel cataloga *anámnesis* de Sab 16,6 bajo el significado C): "Recordar con un gesto, un acto que hace presente y actualiza alguna cosa" (TWbNT).

86) En paralelismo con el v 6, el 7 ha de entenderse: "... por Tí, salvador de todos, *que has promulgado la Ley*", o "*... que das fuerzas para cumplir la Ley*". Diferentes teologías darán una u otra interpretación; pero entiendo que ambos vv no deben separarse como si en el v 6 se enseñara la justificación por la Ley y en el v 7 la justificación por la Gracia. En realidad, aunque las formulaciones teológicas nunca puedan evitar una cierta ambigüedad o incluso antinomia -hasta las formulaciones bíblicas-, a nivel existencial o de experiencia religiosa se resuelven en la humildad o en la soberbia del hombre ante Dios.

87) En la tradición targúmica aparece la serpiente como modelo de obediencia por no haber rehusado la comida -el polvo- que Dios le impuso (cfr N Num 21,6).

88) El 'materialismo salvífico' de los textos deuteronómicos ha ido superándose progresivamente en Israel según se ha hecho más expresa la conciencia de una vida tras la muerte. El problema -planteado ya reflejamente por los escritores sapienciales- de la distinta suerte, en esta vida, del justo y del impío, más la concepción dualista de este mundo y el mundo futuro, han posibilitado formulaciones comola del PsJ Lev 18,5: "Guardaréis mis leyes y las reglas de mis juicios. El hombre que las practique vivirá por ellas en la vida eterna y su herencia será con los justos". Cfr Num 38,25.

8 **Yahweh dijo a Moisés: Hazte una serpiente abrasadora de bronce y pónla en un lugar alto y sucederá que todo el que haya sido mordido por una serpiente y la mire, vivirá** *si dirige su corazón al nombre de la Memrá de Yahweh.*

9 **Hizo, pues, Moisés una serpiente de bronce y la puso en un lugar alto y sucedía que, cuando una serpiente mordía a un hombre y (éste) miraba a la serpiente de bronce y dirigía** *su corazón al nombre de la Memrá de Yahweh, vivía"*

PsJ Num 21,8-9 (89)

3.- La medicina

Dos son las afirmaciones targúmicas al respecto:

- En el tiempo del Mesías los hijos de Israel gozarán de la medicina contra la mordedura de la serpiente.

- Para la serpiente no habrá medicina.

El sentido de la metáfora es la derrota de Satán frente a Israel en su lucha en torno a la Ley; pero expresamente no se afirma que sea el Mesías quien traerá la medicina ni que la medicina consista en la observancia de la Ley. Estas precisiones son necesarias, pues,por una parte, es bien conocida la polémica en torno a la permanencia o cesación de la Ley en la edad mesiánica; por otra parte, en el AT la acción de curar (*rf'*) es exclusiva de Dios. Sería una innovación sorprendente, y tanto más interesante, un *Mesías curador.*

*a) Vocabulario de curación (*rf'*) en el AT hebreo*

-Forma Qal: rf' (contabilizamos 36 casos) se usa *siempre* con Dios como sujeto. Las únicas excepciones aparecen en la forma participial: Gen 50,2 IICron 16,12 Jer 8,22 Job 13,4. Pero incluso en estos textos -prescindiendo de Gen 50,2 donde designa a los embalsamadores de Egipto- la acción de los médicos o curanderos *que no pueden curar* se contrapone a la acción del verdadero médico de Israel que es Yahweh.

En el episodio de la curación de Naamán por Eliseo no se usa el verbo *rf'*, pero nótese cómo la pretensión de una curación por inter-

---

89) Cfr D.Muñoz León, *Dios-Palabra* ..., pp 447-449. Debe notarse el siguiente texto del NT: "Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna" (Jn 3,13-14); San Juan relee Num 21,8-9 según la interpretación del Midrás de Sab 16 (La Palabra de Dios es la que sana) y de PsJ Num 21,8-9 (el Verbo de Yahweh es quien da vida); a Juan le basta sustituir 'Palabra de Dios' por 'Hijo del Hombre', sustitución que se impone toda vez que ya ha identificado a Jesús como el *logos.*

vención humana es considerada por parte del Rey de Israel como una blasfemia:

> **Llevó al rey de Israel la carta que decía:'Con la presente te envío a mi siervo Naamán para que le cures de la lepra'. Al leer la carta el rey de Israel desgarró sus vestidos diciendo: ¿Acaso soy yo Dios para dar muerte y vida? ¡Pues éste me manda para que cure un hombre de su lepra! Reconoced y ved que me busca querella.**
>
> IIRe 5,6-7

Al escándalo del rey de Israel subyace el ya citado solemne texto de Deut 32,39:

> **Ved ahora que Yo soy Yo y no hay otro Dios fuera de mí:**
> **Yo doy la muerte y la vida,**
> **Yo desgarro y Yo curo,**
> **Y no hay quien libre de mi mano**

En Os 5,13 expresamente se afirma que el Rey de Asiria no podrá curar la llaga de Israel. Con sentido impersonal se usa *rf'* en Qoh 3,3. En cuanto al contenido, la forma *qal* de *rf'* se usa en la mayoría de los casos con sentido metafórico: perdonar, purificar, convertir, salvar. Sólo en Gen 20,17 Num 12,13 IIRe 20,5.8 significa curar una enfermedad, aunque siempre con Dios como agente activo de la curación (90).

- *Forma pi'el:* Yahweh como sujeto en IIRe 2,21. En Jer 6,14 8,11 y Ez 34,4 son los falsos profetas y los malos pastores los que sin éxito intentan sanar a Israel; en Jer 51,9 fracasa también la acción humana en su intento de curar a Babilonia. Una significación precisa dentro de la terminología jurídica de la casuística criminal aparece en Ex 21,9: pagar los gastos de la curación. En IRe 18,30 es Elías quien *yerape'* el altar de Yahweh que había sido destruído: el significado es de 'reconstruir' (Tg traduce *bn'*; la misma significación bajo forma *nif'al* en Jer 19,11).

- *Forma Nif'al:* El sentido metafórico de ser perdonado, purificado, o convertirse, aparece en ISam 6,3 IIRe 2,21-22 Jer 15,18 17,14 51,8-9 Ez 47,8-9.11; Dios es el sujeto implícito: pasivo divino. Una significación puramente técnica de la terminología médica aparece en la legislación del Levítico sobre la purificación de las enfermedades (Lev 13,18.37; 14,3.48).

- *Forma Hitpa'el:* Significa curarse las heridas en el sentido más inmediato y físico: IIRe 8,29 9,15 (IICro 22,6).

---

90) La acción salvadora de Yahweh no se limita a Israel, sino que alcanza también a Egipto; Is 19,22: "Yahweh herirá a Egipto, pero al punto le curará; se convertirán aYahwehy él será propicio y los curará".

La conclusión obvia es que en TH Yahweh ha casi monopolizado en exclusiva la acción de sanar. En la base de este uso acaso esté la primitiva concepción que ve en la enfermedad o dolor físico la manifestación o consecuencia de un mal moral cuyo remedio compete exclusivamente a Dios; por otra parte, el monoteísmo yahwista no dejaba lugar a un agente del mal independiente de Yahweh, de donde las formulaciones: "Yahweh es el que hiere y el que sana" (cfr Deut 32,39 28, 27.35 Os 6,1 Sl 60,4 Job 5,18). La ulterior reflexión teológica de Israel sobre su propia historia le hará reinterpretar el mal físico y los sufrimientos de antaño como tipo de actuales y futuros castigos, infidelidades y apostasías; de esta manera la nueva teología de Israel mantendrá fielmente el lenguaje medicinal referido a la acción de Dios y elevándolo a categoría salvífica en su más profunda acepción (91). Con esta profundidad y exclusividad de la acción salvadora deYahweh hay que leer la fórmula de Ex 15,26:

Porque Yo soy Yahweh, el que te cura
- ky 'any Yhwh rf' k (92)

b) En el judaísmo helenístico

De modo inverso podemos detectar en LXX cómo la acción salvífica de Yahweh expresada en hebreo con verbos distintos de *rf'* es traducido por ἰάομαι o el sustantivo correspondiente: ἴασις, ἴαμα

- Deut 30,3 TH: שב יהוה אלהיך את שבותך
  LXX: καὶ ἰάσεται κύριος τὰς ἁμαρτίας σου
- IICro 6,30 TH: וסלחת
  LXX (BA): καὶ ἰάσῃ
- Zac 10,2 TH: נסעו כמו צאין יענו כי אין רעה
  LXX: διότι οὐκ ἦν ἴασις
  (Aq, Sym, Th: ποιμήν)
- Is 26,19 TH: כי טל אורות טלך
  LXX: ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστιν (93).

Igualmente significativas son las adiciones de LXX al texto hebreo introduciendo el vocabulario de curación:

- Is 7,4 LXX añade: ὅταν γὰρ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ μου γένηται, πάλιν ἰάσομαι

---

91) Véase en Mal 3,20 la aposición de *šmš ṣdqh y mrp'*: "Y brillará para vosotros, los que teméis mi nombre, un sol de justicia, y la curación en sus alas..."

92) "El epíteto 'médico' (heb *rofe'*) mereció tanta veneración que ningún facultativo judío se atrevió a llamarse tal hasta una época tan avanzada como el término del período misnaico (300 D.C.). Hasta entonces no se cita a uno que lleve tal título" (A.Pimentel, art Medicina, en *Enciclopedia de la Biblia*, ed.Garriga, Barcelona 1969^2).

93) LXX cambia la metáfora del rocío luminoso por la de la medicina. Al targum las consonantes *'wrwt* le sugerirán una disquisición sobre la ley (*'wryt'*)

o las interpretaciones de tipo targúmico:

- Job 12,21 TH: רמזיח אפיקים רפה
  LXX: ταπεινους δε ἰάσατο

- Jer 8,17 TH: כי הנני משלח בכם נחשים צפענים
  אשר אין להם לחש ונפשכו אתכם
  נאם יהוה
  LXX: διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω εἰς ὑμᾶς ὄφεις θανατοῦντας, οἷς οὐκ ἔστιν ἐπᾷσαι, καὶ δήξονται ὑμᾶς. (18) ἀνίατα

Estas lecturas muestran hasta qué punto se ha mantenido en el judaísmo helenístico la terminología de la curación para expresar la acción salvífica de Yahweh. Véanse, a modo de ejemplo, los siguientes textos de la literatura sapiencial:

Teme a Yahweh y apártate del mal:
medicina será para tu carne (ἴασις, rf 'wt)
Prov 3,7b-8

El temor del Señor es la corona de la sabiduría:
hace florecer paz y buena salud (ἰάσεως)
Ben Sira 1,18

El hombre que guarda rencor a otro,
¿cómo espera del Señor la curación? (παρὰ κυρίου..ἴασιν)
Ben Sira 28,3

(Dios) levanta el alma, ilumina los ojos,
da salud, vida y bendición (ἴασιν.. ζωὴν καὶ εὐλογίαν)
Ben Sira 34,17

Tuvieron sed y te invocaron:
de una roca escarpada se les dió agua;
de una piedra dura, remedio (ἴαμα) para su sed
Sab 11,4 (96)

Ben Sira 38,1-15 trata del arte médica con gran respeto y precisando que en último término la curación viene de Dios (vv 2.14). Pero v 15 recoge lo que parece ser un proverbio popular ('El que peca ante

---

94) Por asonancia LXX lee *rf'* por *rfh*. Pero evidentemente no podemos descartar la posibilidad de una *Vorlage* diversa.

95) LXX suprime *n'wm yhwh* y en su lugar introduce *aníata* recuperando el paralelismo con *ouk éstin epásai*. Proviene *aníata* de dividir *mblygyty* (v 18) en dos palabras: *mbly ght*; sobre el sentido de este oráculo, cfr *infra* nuestro comentario a TgP Gen 49,17.

96) El sujeto activo es Dios: *edóze* (pasivo divino!).

su Hacedor ¡caiga en manos del médico!' (97) que, por fuerza de una tradición terminológica que aplica *rofe'* exclusivamente a Yahweh, pone siempre en tensión a éste con cualesquiera otros *rofe'îm* (cfr IICro 16,12 Jer 6,14 8,11.12 Ez 34,4 Job 13,4 Jer 51,9); y acaso esta tensión haya provocado el texto de Ben Sira 38,1-15 como justificación y delimitación del arte médica.

Que existía un prejuicio serio contra los *rofe'îm* puede verse por las sorprendentes traducciones de LXX:

- Sl 88,11 TH: **¿Acaso para los muertos haces maravillas, o las sombras (רפאים) se alzan para alabarte?**
  LXX: ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν, καὶ ἐξομολογήσονταί σοι;
- Is 26,14 TH: **Los muertos no vivirán,** *las sombras no resucitarán* **(רפאים בל יקומו), pues los has castigado, los has exterminado y has borrado todo recuerdo de ellos.**
  LXX: οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσωσιν.

Nos parece evidente que en estos dos ejemplos no puede tratarse de un error de vocalización, dado lo inusitado del resultado (" ¡los médicos no resucitarán!"); por lo demás LXX traduce correctamente *refa'îm* en otros lugares (98). Se trata, sin duda alguna, de la aplicación consciente de la regla exegética *'al tiqrey* por los motivos teológicos que hemos expuesto (99).

c) En la tradición targúmica

El Targum suele traducir *rf'* por *'sy*. Con frecuencia descubre la metáfora subyacente a *rf'* usando el vocabulario más explícito de la redención y el perdón:

- Jer 33,6 TH: מרפא
  Tg: פרקן
- Jer 8,15 14,19 TH: לעת מרפא
  Tg: לעידן סליחות חוביך
- Os 11,3 TH: רפאתים
  Tg: מן קדמי מתרחם עליהון
- Is 6,10 57,18-19 Jer 3,22 Os 14,5 TH: רפא
  Tg: שבק

---

97) Ben Sira 38,15 TH: "Peca contra su Hacedor el que se engríe ante el médico" (*'šr ḥwt' lfny 'wšhw ytgbr lfny rwf'*). Una nota al margen señala la lectura de LXX: *'l ydy* (cfr Israel Levi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1951, p 45).

98) LXX traduce normalmente por 'gigantes' o translitera: *rafaeim*; en Is 26,19: *ton asebon*. En los testimonios que nos quedan de Aq, Sym y Th no se aplica la regla *'al tiqrey* a la traducción de *refa'îm*: En Is 26,14, Aq lee *raphaim* y Sym *gigantes*; en Sl 88,11, Sym lee *Theomajoi* (Cfr F.Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt...*, Oxford 1875).

99) Sobre los Terapeutas y el vocabulario de Filón, cfr G.Vermes, *Essenes and Therapeutai*, RQ 3 (1962) 495-504.

La metonimia divina *Memrá de Yahweh* úsase con cierta parquedad en este tipo de textos:

> **Si escucháis la voz del Verbo deYahweh vuestro Dios y hacéis lo que es bueno ante él y obedecéis sus mandamientos y guardáis todos sus estatutos, no pondré sobre vosotros todas las plagas malas que traje sobre los egipcios, porque yo soy Yahweh que** *os curo con mi palabra*.
>
> TJII Ex 15,26 (100)

La misma lectura aparece en las notas marginales de N; cfr también PsJ Deut 28,27.35 PsJ Deut 32,39 (101). Recuérdese el texto bien explícito de PsJ Num 21,8-9, donde el Verbo de Yahweh vivifica a los mordidos por la serpiente (cfr *supra* pp 61s.).

Ya el Salmo 107,20 afirmaba:

> **Su *palabra* envió para sanarlos**
> **y arrancar sus vidas de la fosa.**

De aquí a concluir que la Palabra de Dios es la medicina sólo hay un paso:

> **Atiende, hijo mío a mis *palabras* (*ldbry*),**
> **inclina tu oido a mis razones (*l'mry*)**
> **(...)**
> ***porque son* vida para los que las encuentran**
> **y *medicina* (*mrp'*, ἴασις) para toda carne (102)**
>
> Prov 4,20-22

> **No les curó hierba ni emplasto alguno,**
> **sino *tu Palabra* - λόγος -**
> **que a todos sana.**
>
> Sab 16,12

También significativa -si es que no se trata de un error palegráfico- es la traducción de algunos códices de LXX a Job 23,5 ("Conocería yo las palabras con que me responde y comprendería lo que me dice")

- TH: אדעה מלים יענני ואבינה מה יאמר לי
- LXX: γνῴην δὲ ῥήματα, ἃ μοι ἐρεῖ

pero B y S*, con muchos manuscritos, leen ῥάματα en lugar de ῥήματα.

En las versiones targúmicas la identificación de la medicina con la Palabra de Dios es bien clara:

---

100) Cfr D.Muñoz León, *o.c.*, pp 355-356.

101) Este texto es estudiado por M.McNamara para explicar el Nombre divino en Apoc 1,4-8 11,17 y 16,5 (*New Testament and Palestinian Targum*, pp 110-112).

102) En la literatura sapiencial con frecuencia la acción medicinal de Yahweh se realiza a través de la Sabiduría o del temor de Yahweh; trátase del respeto que evita el nombre divino y los antropomorfismos. Cfr Prov 3,7-8 Ben Sira 1,18.

Envió *las palabras de su medicina -ptgmy 'sywtyh-*
para sanarles y liberarles

Tg SI 107,20

Y aún dan un paso más: La Palabra de Dios que sana puede ser la palabra profética:

Dijo el profeta Jeremías: Acaso no tenga yo buenas obras para interceder por la casa de Israel. ¿No deseaba yo la doctrina *-l'lpnyh-* **del profeta Elías de Galad, cuyas** *palabras -ptgmwy-* **eran medicina** *-'swt'-***)? Pero como no se convirtieron no surgió la medicina para la herida de la asamblea de mi pueblo.**

Tg Jer 8,22

o la Palabra de la Ley:

Si el espíritu de la mala inclinación te dominara y se apoderara de tí, no abandones el puesto bueno donde acostumbras a estar: *pues las palabras de la Ley han sido creadas como medicina en el mundo para perdonar y quitar de delante de Yahweh los grandes pecados*

Tg Qoh 10,4 (103)

En Tg IICro 16,12 se contrapone a la acción de los médicos la enseñanza de Yahweh como medicina eficaz:

... e incluso cuando enfermó (Asa) *no buscó la enseñanza de Yahweh, sino a los médicos (104)*

De aquí la afirmación de PsJ Deut 28,35, ya bien próxima a la formulación del TgP Gen 3,15:

Os herirá *la Palabra del Señor*
con una mala úlcera (...),
pero si no os convertís a la Ley
no podréis ser sanados

PsJ Deut 28,35 (105)

Resumimos así los pasos de la tradición:

1.- Dios es el que sana
2.- Dios sana por su Palabra
3.- La Palabra de Dios es la medicina
4.- La Ley es la medicina (106)

---

103) Tg Qoh 10,4: *hwm ptgmy 'wryt' 'tbry'w 'sw b'lm' lmsbq wlmnsy mn qdm yhwh hwbyn rbrbyn.*

104) "Buscar la enseñanza de Yahweh" por "buscar a Yahweh" es normal en el Tg. De donde la oposición 'enseñanza - médico' puede ser casual (Agradecemos esta observación al Dr. Muñoz León).

105) PsJ Deut 28,35: ... *w'yn l' ttbwn l'wryyt' l' tyklwn l'yts'h.*

106) Cfr Qiddusim 30b: 'Hijos míos, yo he creado la mala inclinación, pero también he creado la Ley como su antídoto, y si os ocupáis en la Ley no caeréis en las manos de aquella"

El texto targúmico de Gen 3,15 está situado en el último estadio de esta tradición: la inmunidad contra la mordedura de la serpiente, la medicina para el talón herido, consiste en la observancia de la Ley.

4.- El Mesías

a) El Mesías y la curación

En el amplio recorrido que hemos hecho por el vocabulario de la sanación, no hemos encontrado hasta ahora alusión alguna al Mesías, ni como medicina ni como médico, donante o intermediario de la curación. Sólo un indicio percibimos de un Mesías 'curador' a través de la traducción de LXX a Zac 10,2:

- TH: נסעו כמו צאון יענו כי אין רעה
- LXX: διότι οὐκ ἦν ἴασις

Un error de lectura es difícil, pues en el v siguiente traduce correctamente *r'h* por ποιμένας; el error paleográfico (*rfh - r'h* con la confusión de las laríngeas ' y *h*) nunca es descartable. Pero puede caber también una explicación exegética, pues Tg traduce "porque no hay rey" *-'ry lyt mlk-*; y el mismo Tg en el v 3 identifica los malos pastores con los *reyes* de Judá, y en el v 4 anuncia al *Rey Mesías* que saldrá de Judá (107). Así pues, la traducción de *ro'eh* por *medicina* (LXX) y por *Rey-Rey Mesías* (Tg), indica una equivalencia de los términos de estas versiones. Ello se confirma por IPed 2,24-25, texto que parece tener presente la interpretación de LXX, pues se inspira directamente en Is 53,5-6 pero añadiendo al tema de la curación el tema del pastor, tomado de Zac 10,2:

> **El mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido *curados*. Erais como *ovejas descarriadas*, pero ahora habéis vuelto al *pastor* y guardián de vuestras almas**
>
> IPed 2,24-25

---

107) Tg Zac 10,2-4: "(2) ... Se dispersarán como se dispersa el rebaño, irán cautivos porque no tienen rey. (3) Se enciende mi ira contra los reyes y príncipes, les echaré en cara sus pecados, porque el Señor de los ejércitos se acuerda de su pueblo, la casa de Judá, y los pondré como caballo fuerte, resplandeciente en el combate, por él se engrandecerán conjuntamente todos sus gobernantes".

Pastor-Mesías están enlazados por la personalidad de David Pastor. Por lo demás, en una cultura predominantemente agrícola el oficio de gobernar venía espontáneamente indicado por pastorear (Cfr en IISam 5,2 la promesa a David: "Tú pastorearás a mi pueblo Israel y serás caudillo de Israel"; promesa que Mt 2,6 combina con el anuncio mesiánico de Miq 5,1). De esta forma la metáfora de los malos pastores indica en la Biblia a los dirigentes del pueblo; Tg traduce el término frecuentemente por 'reyes'. Jer 23,5 frente a los malos pastores anuncia el retoño de David que hará justicia y derecho en la tierra; Tg ve en este retoño obviamente al Mesías. Cfr también Miq 2,12-13 y su versión targúmica, y TgP Ex 12,42: el Mesías Rey como

Lo que sí aparece con nitidez es que en el tiempo final o en la edad mesiánica Dios sanará a todos:

> **Dirán: venid, convirtámonos al culto de Yahweh, pues el que nos hiere nos sanará y el que nos trae quebranto nos dará alivio. Nos dará vida *en los días de las consolaciones que han de venir,* en el día de la resurrección de los muertos nos hará surgir y viviremos ante él**
>
> Tg Os 6,1-2

Ywmy nḥmt' d'tydyn lmty es expresión para definir la edad mesiánica (cfr *infra* nuestro estudio sobre TgP Gen 49,1); el paralelismo con la expresión 'el día de la resurrección de los muertos' muestra inequívocamente que con aquélla se designa el término escatológico o el tiempo del Mesías como estadio previo (cfr *infra* Excursus *Edad Mesiánica y Nueva Creación*). Esta curación universal viene también anunciada por Gen R 20,5, excluyendo de ella a la serpiente (nótese la correspondencia con TgP Gen 3,15):

> **En el mundo futuro *-l'tyd lbw'-* todos serán curados excepto la serpiente y los gibeonitas; la serpiente, pues está escrito: 'el polvo será el alimento de la serpiente (Is 26,25...' "**
>
> Gen R 20,5 (108)

Que el Mesías no aparezca como autor o intermediario de la curación no nos puede extrañar después que hemos comprobado lo celosamente que la tradición judía reserva para Yahweh el título y la acción de *rofe'*; téngase presente que nunca el Mesías para el judaísmo es un personaje divino. J.Klausner afirma que en ninguna parte de la literatura tannaítica aparece el Mesías como un obrador de milagros (109)

Son importantes las observaciones de J.Jeremías en el artículo correspondiente de TWbNT: 'Pastor', como título, se usa para Yahweh y "nur als Bezeichnung des künftigen messianischen Davididen" nunca al rey legítimo reinante. También el judaísmo palestinense lo conoce como designación del Mesías: Salmos de Salomón 17,40; en CD XIII,9 designa al *mebaqqer*. "Diese Stelle zeigt, dass dem vorchristlichen Judentum der Vergleich des Messias mit dem Hirten bekannt war. Wenn trotz dem der gesamten rabbinischen Literatur mit Ausnahme einer Stelle (Midr Ps 29,1) dieser Vergleich fehlt, so ist das also wohl auf bewusstes Meiden einer von dem Christen beschlagnahmten Terminologie zurückzuführen" (J. Jeremias, *ibid*).

108) Cfr Midráš Tanhûma, Mesora' 7: *'bl hnhš 'yn lw rfw'h*. Comentario de Díez Macho a Gen 3,15 en *La Sagrada Biblia* (ed Codex) Zohar II, 120ab; TB Sukka 52a; TJ Sukka 55a y Pesikta Rabbati 36, 161ab interpretan que Gen 3,15 se cumplirá en el tiempo del Mesías.

109) A propósito de los 'signos del Mesías' es iluminador este párrafo de J.Klausner: "This expression (which is not found in the Tannaitic Literature) does not refer to the miracles and wonders to be performed by the Messiah, but (like the 'birth pangs of Messiah' and 'The Trumpet of Messiah') to marvels of the messianic age to be accomplished by God Himself. *For the Messiah* -and this should be carefully noted!- *is never mentioned anywhere in the tannaitic literature as a wonder-worker per se*. These 'signs of the Messiah' resemble the jewish concep-

y de modo semejante se expresa R.Bultmann (110). Es bien significativo que mientras en el ambiente helenístico pululaban los curanderos y el culto a los dioses terapeutas (111), "en el mundo judío de entonces no existían taumaturgos, y nadie era venerado como tal (112). Sólo muy raramente se encuentran casos de enfermos curados por rabinos: en el siglo I, R.Hanina ben Dosa realiza curaciones a distancia mediante la oración (Mišná Ber 5,1.5; TB Ber 33a 34b; Baba Qamma 50a 121b; TJ Ber 9ad; Tosefta Ber 3,20 (113); en el 200 R.Yehudah cura a dos mudos (TB Hagigah 3a); en el siglo III, cfr TB Ber 5b (114). La teología rabínica era suficientemente explícita al respecto; véanse los siguientes dichos atribuídos a R.Hiyya bar Abba (Tannaíta cc 200 d.C.):

> *Un hombre enfermo no se recobra de su enfermedad hasta que todos sus pecados han sido perdonados, como está escrito: 'El perdona tus culpas y cura todas tus dolencias' (Sl 103,3)*
>
> *Curar a un enfermo es milagro más grande que sacar del fuego a Ananías, Misael y Azarías; porque a éstos les afecta un fuego humano que cualquiera puede apagar; pero el fuego que prende en el enfermo es fuego del cielo, ¿y quién podrá apagarlo?*
>
> TB Nedarim 41a

---

tions of the blessings of the messianic age which we find in the book of Enoch, in the Sibylline Oracles and specially in the Syriac Apocalypse of Baruch an IV Ezra; they also resemble the early christian conceptions of the millenium (chialism)" (*The Messianic Idea in Israel*, New York 1955, p 506). Cfr textos, traducción y comentario sobre los 'signos del Mesías' en G.W.Buchanan, *Revelation and Redemption*, Dillsboro 1978, pp 486-509.

110) "... for though miracles were indeed a characteristic of the messianic period in jewish belief, still the Messiah himself was not thought of as a miracle-worker" (R.Bultmann, *The Theology of the NT*, I, London 1965, p 27.

111) Cfr Augustin George, 'Milagros en el mundo helenístico', cap Iv en X.L.Dufour, *Les Miracles de Jésus dans le NT*, Paris 1977 (Madrid 1979).

112) Schlatter, *Das Wunder in der Synagoge*, BFTh 16 (1912) 498ss (citado por H.W.Beyer, TWbNT, art *therapeuo*).

113) Cfr detallado estudio de G.Vermes, *Hanina ben Dosa. A Controversial Galilea Saint from the First Century of the Christian Era*, JJS 23 (1972) 28-50 y 24 (1973) 51-64. R.Hanina ben Dosa resultó siempre sospechoso y peligroso para el judaísmo oficial: "It is also obvious that the power of such a charismatic was suspect among the spokesmen of the establishment, both pharisaic and rabbinic, and the litterary history of the traditions discloses their repeated attempts to eliminate from them the supernatural element and to cut the miracle-worker down to size" (p 37. En p 92 volveremos sobre este personaje).

114) Cfr P.Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters unter besonderen Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament*, Tübingen 1911. Más bibliografía en S.Sabugal, 'La embajada mesiánica del Bautista', *Augustinianum* 14 (1974) 35, nota 73. También en X.L.Dufour, *o.c.*, cap III de K.Hruby, *Perspectivas rabínicas sobre el milagro*, pp 75-94 de la ed española; pero Hruby parece no haber advertido la diferencia 'cualitativa' entre las curaciones y los otros milagros.

Llegados a este punto es necesario dirigir nuestra mirada hacia la literatura qumránica. En dos lugares de los *Hôdayôt* aparece el término *mrp'*:

> **... soy una trampa para todos los transgresores y medicina *-mrp'-* para todos los que vuelven de la transgresión, prudencia para los sencillos y firme determinación para los inconstantes de corazón. Me has colocado como vergüenza y burla ante los traidores secreto de verdad e inteligencia para los que caminan por el sendero justo...**
>
> 1 QH 11,8-10

Si el 'yo' de los himnos qumránicos es el Maestro de Justicia, como parece opinión común (115), en la línea 8 del texto citado tenemos una autopresentación del mismo como medicina; el tenor de las líneas que siguen, hablando de sus dolores y sufrimientos, invitan a considerar la línea 8 a la luz de Is 53,5: "Por sus heridas se nos ha dado la curación *-nrp' lnw-*. De esta argumentación se sigue que el Maestro de Justicia tiene conciencia de ser medicina para sus seguidores, precisamente por los dolores que padece. Por sugestiva que parezca esta interpretación, ha sido, sin embargo, rechazada por H.Michaud (116), quien no niega que el Maestro de Justicia haya sufrido, incluso que se haya considerado como el Siervo de Yahweh; niega sólo que tal sea el tenor de la línea 8 del texto citado; cita como mejores paralelos Prov 12,18:

> **La lengua de los sabios es medicina *-mrp'*** (117)

y Mal 3,20:

> **Se alzará para vosotros, los que teméis mi nombre, un sol de justicia y la medicina *-mrp'* bajo sus alas (118)**

---

115) Cfr L..Moraldi, *I Manoscritti di Qumram*, Torino 1971, p 335.

116) H.Michaud, *A propos d'un passage des hymnes (I Q Hôdayôt, II, 7-14)*, RQ 1 (1958) 413-416.

117) Comenta Michaud: "Il est clair que d'après ce texte qui forme un excellent parallèle à I Q Hôdayôt II,8, la guérison provient non pas des souffrances d'un être particulier, mais de l'*enseignement* d'un sage. C'est l'enseignement d'un sage qui est source de guérison interieure pour ceux qui le reçoivent" (*ibid*, p 415).

118) "Ici à nouveau nulle allusion n'est faite à des souffrances particulières qui guériraient les disciples, mais à une *guérison* provoquée par le rassemblement des fidèles sous les ailes d'un enseignant qui a nom soleil de justice. Il est bien clair que dans les deux cas c'est l'enseignement d'un maître sage qui apporte aux disciples la guérison interieure qu'a nécessité un dechirement dû à des doctrines impies. Ainsi, quand 1 Q Hôdayôt II,8 utilise le mot *guérison*, c'est bien plutôt une allusion à Proverbes 12,18 et à Malachie 3,20, qu'à Esaïe 53,5. De plus il y a dans le texte de Malachie une mention du soleil de justice qui accomplit la guérison. Dans le passage les Hymnes, c'est le maître de justice" (*ibid*).

sacando como conclusión que la medicina no son los sufrimientos del justo, sino la enseñanza del sabio.

El segundo texto donde aparece *mrp'* es I QH IX,25:

> **... y los golpes (que yo he recibido) se han transformado para mí en una *medicina* (eterna y en bendiciones) perpétuas, y el precio de mis rivales es para mí una corona de gloria...**

Pero aquí se habla solamente de una curación personal, no de una medicina para los demás (119). Así pues, la interpretación de Michaud confirma nuestra hipótesis sobre la Ley que es medicina (120).

Para nuestro estudio es de singular importancia la interpretación qumránica del *Mebbasser* (Is 52,7 -Nah 2,1- Is 61,1-2):

TH Is 61,1	LXX Is 61,1
El Espíritu del Señor Yahweh	...
está sobre mí, por cuanto	...
me ha ungido Yahweh.	...
A anunciar la Buena Nueva	...
a los pobres me ha enviado,	...
a vendar los corazones rotos,	**a curar (ἰάσασθαι)**
a pregonar a los cautivos	...
la liberación	... **(vista.**
y a los reclusos la libertad.	**y a los ciegos la restitución de la**

Permitásenos proceder esquemáticamente:

- TH no menciona ninguna curación física ni usa el verbo *rf'*. LXX usa el término ἰάσασθαι y añade una curación física: la vista a los ciegos.
- 11Q Melch 15-16 cita a Is 52,7 (¡"Cuán bellos sobre los montes los pies del Mensajero que anuncia la Paz...!"), y en la línea 18 identifica al Mensajero con el Mesías: המבשר הו(אה מ)שיח הרו(ח) הוא(ה) אשר אמר(121)

Esta línea 18 está inspirada evidentemente en Is 62,1:

רוח אדני יהוה עלי יען משח יהוה אתי

---

119)" Ici le contexte dit d'une manière qui ne peut prêter à aucune confusion, que la guérison n'est pas celle que le 'maître de justice' procurerait à d'autres, même par son enseignement, mais une guérison personnelle que Dieu lui accorde en compensation des coups reçus" (*Ibid*, p 415, nota 4).

120) H.Michaud concluye así su artículo: "Dans le passage des *Hymnes* que nous avons expliqué, tout se comprend en fonction de la personne d'un enseignant,d'un docteur de la Loi qui, nous le savons par ailleurs, a souffert. Mais ce ne sont pas ses souffrances, c'est seulement son enseinement qui a fait de lui l'étendard des élus de la justice et qui a procuré aux disciples la guérison interieur dont ils avaient bessoin" (*ibid*, p 416).

121) Proponemos la reconstrucción de Y.Yadin, *A note on Melkizedek and Qumran*, Israel Exploration Journal 15 (1965) 152-154. Cfr óptimo estudio en M.P.Miller, *The Function of Is 61,1-2 in 11Q Melchizedek*, JBL 38 (1969) 467-469.

- En 11Q Melch 18 *Mšyḥ rwḥ* designa la figura mesiánica, profético-regia del Mensajero, ungido por Dios con su Espíritu, es decir, dotado con la plenitud carismática del Espíritu, para ser instrumento suyo en la liberación de Israel y en el aniquilamiento de sus enemigos. Si se le denomina Melquisedek, se debe, con toda probabilidad, al significado etimológico de ese vocablo: Rey de Justicia, Rey justo (122).
- Debe notarse, sin embargo, que al *Mebaśśer* no se le atribuye en Qumran ninguna actividad terapéutica.
- Prescindiendo de un estudio detallado sobre el mesianismo qumránico, notemos solamente que en la línea de la tradición que hemos señalado en este trabajo Qumran ocupa un lugar intermedio entre la literatura judía y el NT, donde ya Jesús se presentará abiertamente como un Mesías curador y como el Mensajero que no sólo anuncia la Buena Nueva a los pobres, sino que también cura a los leprosos y hace andar a los cojos y oir a los sordos, y da vista a los ciegos (cfr Luc 7,22) (123).

b) El Mesías y la Ley

El tema es clásico en la polémica entre judíos y cristianos: mientras el judaísmo fariseo se ha ido polarizando progresivamente en torno a la Ley -oral y escrita-, el cristianismo llegó a afirmaciones tan tajantes como las de Pablo: "Cristo es el fín de la Ley" (Rom 10,4). Para la Iglesia naciente fue éste un punto decisivo, y lo sigue siendo en el diálogo actual: lo que en un principio pudo parecer una discusión entre avanzados y conservadores, pronto se vió que tenía más enjundia; el Concilio de Jerusalén, por debajo de sus discursos tajantes (cfr Act 15,10) y de sus conclusiones más matizadas (cfr Act 15, 22-29), tenía ya una comprensión de Jesús: Jesús representaba algo más que un judío liberal: El era la Nueva Ley.

No es objeto de este estudio entrar en la discusión teológica de la relación entre A y NT. Más modestamente aportaremos sólo unos datos de la literatura targúmica. Pero previamente reseñamos una interesante polémica sobre el tema en cuestión.

En 1952, W.D.Davies publicaba *Torah in the Messianic Age and/ or the Age to come* (vol VII de la serie monográfica de la *Society of Biblical Literature*, Philadelphia 1952), donde, después de recorrer el AT, literatura apócrifa y pseudoepigráfica y las fuentes rabínicas, concluye que generalmente el judaísmo tiene la profunda convicción de que la Torá persistirá en la edad mesiánica, aunque con algunas

---

122) S.Sabugal, *1Q Regla de la Comunidad IX,11: Dos ungidos, un mesías*, RQ (1973) 417-423: 422-423.

adaptaciones de preceptos concretos (cfr p 84); también, sin embargo, descubre Davies polémicas intrajudaicas que muestran la existencia de otras tendencias en pugna con el fariseísmo que, a la postre, resultaría normativo. En pp 90-91 Davies establece un principio metodológico de gran importancia: El NT debe usarse como fuente para iluminar la esperanza mesiánica del judaísmo. En efecto, si los cristianos, conscientes de vivir ya en la edad mesiánica, pudieron llegar a determinadas formulaciones, fue porque tenían también en determinados círculos del judaísmo -de donde ellos procedían- los elementos conceptuales precisos y el ambiente apropiado; aunque, sin duda, el pensamiento cristiano, fascinado y embebido en la personalidad de Jesús, fuera mucho más allá: Jesús aporta no sólo una nueva interpretación o una nueva halakah o una nueva Ley: la misma persona de Jesús aparece como el camino, la verdad y la vida, o sea, como la personalización de la Torá; lo que trasciende con mucho cualquier expectación judía referente a la "Nueva Ley" (cfr *ibid*, pp 93-94).

El libro de Davies tuvo una réplica inmediata en A.Díez Macho: *¿Cesará la Torá en la edad mesiánica?*, Est Bibl 12 (1953) 115-180 y 13 (1954) 5-51. El profesor español aporta a la discusión las célebres disputas hispánicas entre judíos y cristianos (124), somete los textos citados por Davies a una rigurosa crítica y aduce nuevos textos. Después de lo cual llega a las siguientes conclusiones:

- El AT positivamente predice la sustitución de la Torá por una nueva Ley (Se aduce especialmente Jer 31,31-34 e Is 42,1-4).
- "Los primeros cristianos, venidos del judaísmo, aunque en su mayoría estaban ganados por la idea farisaica dominante de que la Torá de Moisés sería perpétua, para cambiar esta idea errónea tuvieron la enseñanza de los apóstoles sobre la abolición de la Ley de Moisés y además el apoyo del AT".

---

124) a) *Pugio Fidei*, de Raimundo Martí. Primera edición de 1687 a cargo de Josef Voisin. Sobre la autenticidad de los materiales del *Pugio*, cfr Díez Macho, Sefarad 9 (1949) 165-196
b) Protocolos de la Conferencia de Tortosa de los años 1413-1414. Editados y estudiados por A.Pacios López, *La Disputa de Tortosa* (2 vol), Madrid-Barcelona 1957. Se trata de la polémica de los rabinos del Reino de Aragón, entre ellos Josef Albó, con el judío converso Jerónimo de Santa Fe.
c) *Hieronimi de Sancta Fide, judaei ad christianismum conversi, libri duo, quorum prior fidem et religionem (judaeorum) impugnat, alter vero Talmud.* Ed Gesner, Zurich 1557. Traducción portuguesa en 1565 por el Obispo de Goa, Gaspar de Leao. El libro fue compuestoo en 1412 por encargo del antipapa Benedicto XIII.
d) *Sefer ha-'iqqarim* o *Libro de los principios*, del Rabino de la disputa de Tortosa Josef Albó de Daroca. Edición crítica de Isaac Husik, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1929, 4 tomos.
e) La polémica de 1263 en Barcelona ante Jaime I, entre el converso Fr.Pablo Cristiá y el célebre rabino de Gerona Mošé ben Nahmán, llamado también Astruc de Porta. Cfr Cecil Roth *The Disputation of Barcelona 1263*, HarvTR 43 (1970). También Millás, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263*, en Anales de la Universidad de Barcelona, 1940, pp 25-44.

- El material rabínico conservado, aunque en su mayor parte favorece la creencia en la perpetuidad de la Torá mosaica, es decir, su vigencia en tiempo del Mesías, contiene, no obstante, un número no despreciable de testimonios en pro de la tesis de la abrogación parcial o total de la Ley de Moisés en los días del Mesías".

- "Así creemos que los textos del wa-Yiqra Rabba 9,7; Yalqut Sim'oni a Prov 9,2; Midráš Tehillim, 146,7; Midráš Sifré a Dt 17,18; Sabbat 151b; Targum a Is 12,3; Midráš Qohelet 2,1; Targum a Sir-ha-Sirim 5,10; Yalqut a Is 26; Midráš Sir ha-Sirim Rabba, 2,13; Sanhedrin 97b; Niddá 61b todos pueden y bastantes deben ser interpretados en sentido abolitivo de la vieja *Torá* o en el sentido afirmativo de una *Nueva Ley* para el tiempo mesiánico (125)

En 1964 publica Davies *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964), donde incorpora su anterior libro sobre la Ley en la edad mesiánica, toma nota, agradece y elogia "the most exhaustive and excellent criticism" de Díez Macho (Apéndice V, pp 446-447), y encuentra que la interpretación del profesor español aún apoya más su tesis de que el sermón de la montaña está presentado por Mateo como la Torá Mesiánica.

En 1974 tercia P.Schäffer en la discusión. Su artículo *Die Torah der messianischen Zeit*, ZNTW 65 (1974) 27-42, comienza estableciendo cuatro puntos esenciales del pensamiento rabínico:

- La revelación de la Torá en el Sinaí es única y definitiva ("Offenbarung einmalig und endgültig").

- La Torá del Sinaí comprende tanto la Ley escrita como la Torá oral ("Die schriftliche und mündliche Torah sind Torah des Moses vom Sinai")

- La Torá ha sido entregada y dejada definitivamente a la responsabilidad del hombre, de forma que las decisiones doctrinales corresponden al hombre y no a Dios ("Lehrentscheidungen haben die Menschen zu treffen und nicht Gott")

- La Torá, creada antes que el mundo, es como el plano según el cual es creado el mundo, y, consiguientemente, el principio que sostiene el mundo (126) ("Die Schöpfungsordnung, das dem Bestand der Welt zugrunde liegende Prinzip").

Pasa después P.Schäffer a estudiar los textos rabínicos en los que Davies y Díez Macho, cada uno con sus matizaciones, leyeron el anuncio de una nueva Torá, para concluir que "ni la representación

---

125) A.Díez Macho, *¿Cesará la Torá en la edad mesiánica?*, Est Bibl 13 (1954) 50-51.

126) Señalamos, por nuestra parte, N Deut 32,4. Según este texto Yahweh divide el día en cuatro partes, y dedica una de ellas (3 horas) a estudiar la Torá: "Yo ví al Señor de todos los mundos, Yahweh, dividiendo el día y haciendo de él cuatro partes: tres horas estudiando la Ley y tres horas sentado en juicio, y tres horas poniendo el yugo del matrimonio entre el hombre y su mujer y ensalzando y humillando, y tres horas proveyendo de sustento a todo el mundo".

de una nueva Torá ni la esperanza de una total derogación de la Torá son características del judaísmo rabínico" (p 42); concede que se puedan encontrar huellas de círculos radicales que esperaban algunos cambios en la Torá para el tiempo final (especialmente en las leyes sobre lo puro e impuro y en las referentes a los sacrificios), pero en realidad tales círculos aparecen por primera vez con cierta fuerza y heréticamente en el siglo XVII con el Sabatianismo.

En 1975 aparece en castellano la traducción del libro de Davies *The Sermon on the Mount*, Cambridge 1969[2] (resumen del *The Setting of the Sermon...),* con un epílogo de Díez Macho (127) en el que comenta la obra de Davies. En pp 201-208 de este epílogo se aborda la discusión que nos ocupa. Importante resaltar una afirmación nueva de Díez Macho: que los Targumim, siendofieles en teoría a la doctrina comunmente aceptada (sentido *pešaṭ*) de la inmutabilidad de la Ley, introducen, sin embargo, mediante la exégesis derásica, cambios importantes en la Ley (cfr p 207). En cuanto a las afirmaciones que se hacen sobre el judaísmo del siglo I da un toque de atención que, por su importancia, preferimos recoger literalmente:

> "La utilización de textos de la literatura rabínica para informarse sobre lo que pensaba el judaísmo del siglo I es siempre un riesgo, riesgo de anacronismo, de proyectar al siglo primero concepciones rabínicas de siglos posteriores y riesgo de aplicar a *todo* el judaísmo de tal siglo las ideas de la secta farisaico-hillelita, que es la única que prevaleció después del año 70. Antes de esa fecha había en Palestina gran diversidad de sectas entre los judíos, y es harto probable que la secta que prevaleció confinase al olvido ideas discrepantes en el tema de la inmutabilidad de la Ley de Moisés" (128).

No vamos a volver a discutir los textos ya abundantemente discutidos por las autoridades citadas. A estos trabajos remitimos al lector. Añadimos sólo dos interesantes Midrasim que recoge G.W.Buchanan en su reciente obra, *Revelation and Redemption, Jewish Documents of Deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides*, Dillsboro 1978:

> "Dijo R.Ismael: (...) El Mesías está destinado a sentarse en una academia y todos los que vengan en el tiempo del Mesías se sentarán delante de él, y escucharán una nueva Torá, nuevos mandamientos, *y* dará a los israelitas una más profunda comprensión, como está escrito: 'Sacaréis aguas con gozo de la fuente de la salvación' (Is 12,3). Elías -sea recordado para bien- estará an-

---

127) W. Davies, *El Sermón de la Montaña. Presentación y Epílogo* de A.Díez Macho, Madrid 1975.

128) Ibid, p 207.

> te él como traductor (turgaman), y cuando traduce su palabra llega del uno al otro extremo del mundo, como está dicho: 'El Espíritu del Señor está sobre mí... (Is 21,2). El Espíritu del Señor es el viento del Oeste (...) Todos los que escuchen el Midrás de la boca del Mesías nunca lo olvidarán. Pues el Santo -Bendito sea- se revelará en el Bet-Hamidrás del Mesías, y derramará su Santo Espíritu sobre cada uno que venga en el tiempo de este Bet-Hamidrás. Su Santo Espíritu estará sobre cada uno. Cada miembro de su Bet-hamidrás entenderá los halakhot por sí mismo, las midrasot por sí mismo, las haggadot y la instrucción por sí mismo, como está dicho: 'Después de esto, derramaré mi Espíritu sobre toda carne y vuestros hijos e hijas profetizarán.' (Joel 3,1) (129).

Este Midrás está basado en la promesa de la nueva alianza de Jer 31, 31-33. Con la recepción de la Nueva Ley retorna el Espíritu de Profecía. Resulta sorprendente que esta misma interpretación de Jer 31 y Joel 3 es la que hicieron los cristianos de la primera hora: Act 2, 1-21.

El segundo texto se atribuye a R.Aqiba. Está recogido de A.J. Wertheimer, *Byt Mdrswt*, New York 1968, II, pp 367-369; en Buchanan, ob cit, pp 521-523. El texto es una variante del Yalqut a Is 26, que ya estudiaron Díez Macho y Davies encontrando en él la más clara referencia a la nueva Torá mesiánica:

> El Santo -Bendito sea- está destinado a sentarse en el Jardín del Edén para terpretar. Todos los justos del mundo se sentarán delante de él y toda la corte celestial estará a sus pies. A la derecha del Santo -Bendito sea- estarán el sol y los planetas; la luna y todas las estrellas, a su izquierda. Y el Santo -bendito sea- les expondrá las razones *-t'my twrh ḥdšh-* que les entregará en las manos del Rey Mesías.

Si estos textos son auténticos y sus tradiciones se remontan a la época que presumen, quedaría demostrada la existencia, en época tan-

---

129) G.W.Buchanan, ob cit, pp 517-520; en la nota 68 de p 517 aclara que el texto es "from a manuscript belonging to the late Rav. Y.L.Ha-Cohen Fishmann of Jerusalem. It is no longer available, but this has been copied by Dr Ibn Shmuel, Redemption, 348-50" (La obra de Ibn Shmuel es *Mdrsy G'wlh (Midrashim of Redemption)*, Jerusalem 1968). Así comenta Buchanan el texto citado: "The main part of the narrative is devoted to the New Torah which the Messiah would teach in the days of the Messiah. Without using the text, this prophecy was evidently based on the promise of a New Covenant by Jeremiah:... (Jer 31,31-33). The close identification between the Covenant and the Torah made the need for a New Torah in the New Age obvious. The Messiah, like the dean of an Academy, would teach all the various kinds of jewish literature to all the jews in the Garden of Eden. With the reception of the New Torah, the jews in the days of the Messiah would receive the Holy Spirit and become prophets in their own day. This is similar to the christian interpretation of Jeremiah 31 and Joel 3"

naítica, de corrientes disidentes del judaísmo oficial que se nos ha conservado. Estas corrientes llevaban dentro como un fermento 'racionalista' -buscar 'las razones, el por qué' de la Ley y de las leyes- que desabsolutizaba la Torá, y eran alimentadas por un 'espíritu profético' que les independizaba no poco de la enseñanza oficial de la tradición y sus maestros. Es el mismo 'racionalismo' y 'espíritu de libertad' que hizo a los cristianos enfrentarse con el absolutismo de la Ley.

Después de reseñar esta brillante discusión retornamos a los textos del TgP para descubrir la relación allí existente entre el Mesías y la Ley. Estudiamos N Num 24,5-7 N Gen 49,10 Onq 49,11 N Gen 3,15 (130).

Tg N Num 24,5-7

5 **¡Cuán bellas son las tiendas de la Casa de Jacob**
por mérito de las tiendas
en las que habitó Israel vuestro padre!
¡Cuán bellas y consoladoras son
las palabras que han de venir sobre vosotros,
los de la Casa de Jacob,
por mérito de las escuelas
en las que sirvió Israel vuestro padre!
¡Cuán bella es la tienda de la reunión
que acampa entre vosotros,
los de la Casa de Jacob,
estando (vuestras) tiendas en su derredor,
los de la Casa de Israel!

6 **Como torrentes desbordados,**
así Israel desbordará sobre vuestros enemigos.
Como jardines plantados junto a fuentes de agua,
así serán sus ciudades
produciendo sabios e hijos de la Ley.
Como los cielos que Yahweh ha extendido
para casa de su Sekiná,
así Israel vivirá y perdurará por siempre,
hermoso y famoso como los cedros de agua,
y famoso y ensalzado entre sus creaturas.

---

130) Cfr Tg PsJ Gen 49,16: "De la casa de Dan surgirá un varón que juzgará a su pueblo con juicios de verdad *-dynym dqšwṭ-*. Todas a una le obedecerán las tribus de Israel. Será un varón escogido y surgirá de la casa de Dan". Las alusiones mesiánicas de este texto se estudiarán en el cap II y en el Excursus que dedicamos al Hijo del Hombre. Pero 'los juicios de verdad' con que juzgará este 'varón' no se pueden entender ni como correcciones de la Torah ni como promulgación de una Nueva Torah.

7 Surgirá de entre ellos su Rey
y su libertador será de ellos.
El reunirá sus cautivos
de las provincias de sus enemigos
y sus hijos dominarán en muchas naciones.
Será más fuerte que Saúl,
que se apiadó de Agar, rey de los amalecitas,
y será exaltado el reino del Rey Mesías

Cfr nuestro amplio estudio de este texto en el cap IV, pp 248ss). Señalamos unos puntos a tener en cuenta:

El v 5 es un canto a las escuelas de Israel donde se enseña la Ley. Por el mérito de esas escuelas, Jacob recibirá 'palabras buenas y consoladoras' (*ṭbn wnḥmn mmryh*). En Tg N Num 23,23 vuelve a aparecer esta expresión y también en la misma estructura de pensamiento y gramatical:

N Num 23,23	N Num 24,5
Porque yo no veo **augures**	*Por mérito* **de las escuelas**
entre los de la Casa de Jacob	**en las que sirvió Israel**
ni adivinos entre los de la casa de Israel	**vuestro padre,**
en este tiempo se dirá a la Casa de Jacob	
las *cosas buenas y las consolaciones*	*¡Cuán buenas y consoladoras*
que han de venir sobre vosotros	**son las palabras que han de venir**
y sobre los de la Casa de Israel.	**sobre vosotros, los de la Casa de Jacob**
(...)	
¡Qué recompensa tan buena	
os está preparada delante de Yahweh	
para el mundo futuro	

La expresión 'palabras (cosas) buenas y consoladoras' designa los bienes de la edad mesiánica (cfr *infra*, cap IV). Entre el cumplimiento de la Ley y la era mesiánica los dos textos puestos en paralelo establecen una cierta relación, que si no es causal, al menos -por decirlo con más prudencia teológica- entra dentro de la ordenación divina del mundo.

El v 6 describe a Israel sobresaliendo sobre sus enemigos, brillante en el estudio de la Ley; es como la visión de un mundo nuevo, descrito con el lenguaje mismo de la creación. Véase cómo PsJ retrata a los hijos de Israel que estudian la Ley:

El resplandor de sus rostros
brilla como el resplandor de los firmamentos
que creó Yahweh
el día segundo de la creación del mundo
y que extendió para Gloria de la Sekiná

PsJ Num 24,6

El v 7 es evidentemente mesiánico (cfr *infra*, en cap IV). Nos interesa resaltar que de en medio de un Israel dedicado al estudio y cumplimiento de la Ley saldrá el Mesías.

De este texto de N Num 24,5-7 se desprenden tres evidencias:

- Hay una correlación entre el cumplimiento de la Ley y la aparición del Mesías.
- El Mesías está descrito (v 7) no como un Maestro de la Ley, sino como rey libertador del pueblo y el que reúne a los cautivos.
- La edad mesiánica o futura -cfr Excursus sobre *Edad Mesiánica y Nueva Creación*- se piensa con la permanencia de la Ley.

Tg N Gen 49,10

No cesarán los reyes
de entre los de la Casa de Judá
ni los escribas que enseñan la Ley
de entre los hijos de sus hijos,
hasta que venga el Rey Mesías,
del cual es la realeza
y a él se someterán todos los pueblos.

Para la exégesis detallada, cfr *infra*, pp 123s cap II, nuestro amplio estudio. Aquí se distingue claramente el Mesías del Escriba. Del texto se deduce lógicamente que el Mesías Rey pondrá fin o culminará la sucesión de reyes y príncipes en Israel. Nos parece gratuito afirmar, por este texto, que con el Mesías cesaría también la Ley o los escribas que la enseñan; no aparece aquí ni un solo rasgo del Mesías como Maestro o escriba que viniera a sustituir a los anteriores (131); los vv 11 y 12 que siguen forman el poema del Mesías guerrero que estudiaremos más adelante.

Tg Onq Gen 49,11

El (El Mesías) conduce a Israel alrededor de su ciudad,
el pueblo construirá su Templo,
los justos estarán a su alrededor
cumpliendo la Ley bajo su enseñanza.
De fina púrpura será su vestido,
y su manto, de lino ceñido en ricos colores.

---

131) Otra cosa es la complicada y discutida mesianología de los textos qumránicos. Al menos en CD VI,10 ("hasta que surja el que enseña la justicia al final de los días") aparece una figura mesiánica con un oficio de Maestro de la Ley. A cuanto nos alcanza, Qumran desconoce la discusión sobre una cesación de la Ley.

Este versículo es de un tenor bien distinto al de su paralelo en el TgP. Aquí se presenta a un Mesías líder del pueblo en la enseñanza de la Ley. La técnica exegética de Onq es bien sencilla, aunque los detalles no los podamos precisar del todo.

Tiene una doble traducción del texto hebreo:

TH	Onq
'sry lgfn 'yrw	**El que conduce a Israel alrededor de su ciudad;**
wlśrqh bny 'tnw	**el pueblo construirá su Templo.**

- *'sr* (atar) es traducido por *sḥr* (rodear), posiblemente por la asociación de ideas que provocan los significados próximos, ayudados por una cierta homofonía (132).
- La 'viña' es Israel según una larga tradición bíblica. Cfr Sl 80,9-10: "Arrancaste una viña de Egipto, / expulsaste naciones para plantarla a ella, / le preparaste el suelo / y echó raíces y llenó la tierra". También Is 5,7: "La viña del Señor de los Ejércitos es la Casa de Israel".
- *'ayir* (asno) es traducido por *'ir* (ciudad), cambiando simplemente la vocalización (regla del *'al tiqrey)*
- *śoreq* (cepa) es traducido por 'pueblo' (pueblo de Israel). Cfr Jer 2, 21: "Yo te había plantado de la *cepa* selecta...", e Is 5,2: "La cavó y despedregó y la plantó de *cepa* exquisita", donde se usa esta metáfora.
- *Bny* (hijo) es leído como de la raíz *bnh* (construir).
- *'aton* (asna) se traduce por 'templo', inspirándose en la homofonía con *hš'r hy'twn* de Ez 40,15: "la fachada del pórtico, la puerta principal.

Estas mismas palabras de TH tienen aún una segunda traducción

TH	*Onq*
'sr lgfn 'yrw	**Los justos estarán a su alrededor**
wlśrqh bny 'tnw	**cumpliendo la Ley bajo su enseñanza**

- *'sr* (atar) es igualmente traducido por 'rodear' (*sḥr*), aunque esta vez cambia el sujeto de la oración.
- 'La viña' se entiende que son los 'justos'. Cfr la bonita metáfora de Miq 7,1-2: "... ni un racimo que comer / ni una breva, que tanto desea mi alma. / Ha desaparecido de la tierra el hombre leal, / no queda un justo entre los hombres". También viña es interpretada como Torá (Cfr TB Hulim 92a. Nota la frecuente metáfora vino-ley).

---

132) Aberbach y Grossfeld, a quienes remitimos para el estudio detallado de la versión de Onq a este versículo, sugieren la posibilidad de una exégesis ingeniosa a base de colacionar Sl 80,9 y Ex 13,18. La idea subyacente sería la imagen popular del Mesías que había de venir al frente del pueblo y tomar Jerusalén rodeándola como Josué hiciera con Jericó. Cfr M.Aberbach-B.Grossfeld, *Targum Onqelos on Genesis 49. Translation and Analytical Com-*

- *'ayir* (asno) es traducido por el pronombre *lêh* (a él -el Mesías). Esta traducción se inspira sin duda en Zac 9,9, texto que tiene en común con TH Gen 49,11 la expresión 'hijo de asna':

> **He aquí que viene a tí tu Rey,**
> **justo él y victorioso,**
> **humilde y montado en un asno,**
> **en un pollino hijo de un asna**
>
> Zac 9,9

(Sobre la unión entre Zac 9,9 y Tg Gen 49,10-11, cfr *infra* pp 129ss)

- El texto hebreo "(Ata) el pollino de su asna a la cepa" equivale en el Tg a "Los que cumplen la Ley bajo su enseñanza (del Mesías)". Aquí está reflejada la exégesis rabínica de Juec 5,10: "Los que cabalgáis en blancas asnas"; véase TB Erub 54b:

> **Los que cabalgan en blancas asnas**
> **son los discípulos de los sabios**
> **que recorren las ciudades para estudiar la Torá**

Pero también puede ser que esta traducción esté sugerida por el v siguiente de TH: "Lava sus vestidos en vino / y su túnica en sangre de uvas", entendiendo 'vino' igual a 'Ley'. Así Gen R 98,9:

> **R. Nehemías interpretó: 'atando su asno a la viña' significa que él ata a la viña (Israel) su ciudad, aludiendo a IRe 11,32: 'La ciudad que yo he escogido'... (...). 'El lava los vestidos en vino' significa que él (el Mesías) les enseñará las palabras de la Torá; 'Y su túnica en sangre de uvas' significa que él les corregirá los errores.**

Gen R 99,8 explica, por su parte, que lavar la túnica (*swth*) significa corregir los yerros de la ley, según Deut 13,7 (*ysytn*) (133).

- Las últimas palabras de Onq ("de fina púrpura será su vestido / y su manto, de lino teñido en ricos colores") señalan la vestidura regia del Mesías, inspiradas obviamente en las fáciles imágenes que le brindaba TH: "Lava su ropa en vino, y su tùnica en sangre de uvas".

Después de este análisis de la técnica targúmica de Onq venimos a las siguientes conclusiones:

* Onq Gen 49,11 es un texto claramente mesiánico.
* En él aparece el Mesías como Maestro de la Ley, según la tradición rabínica,
* y como líder que convoca al pueblo para la construcción del Templo.
* El Mesías guerrero ha desaparecido de este versículo, y sólo le quedan los vestidos regios (pero sin nombrarle como rey!) (134).

---

133) Para Gen R 98,10, los dientes blancos como la leche aluden al Sanhedrín que discute las palabras de la Torá.

Pero este texto de Onq es evidentemente una *corrección* hecha sobre una tradición como la que encontramos en TgP Gen 49,11-12, y que vuelve a reaparecer en el v 12 de Onq Gen 49. Nos remitimos a las pp 136s del cap II. de este estudio para una explicación pormenorizada de este fenómeno. Aquí haremos unas observaciones en orden a datar la tradición de Onq:

- Si el Mesías ha de convocar al pueblo para la construcción del Templo, supone que el Templo está destruído. Por tanto, la tradición es posterior al año 70 d.C.
- El interés en relacionar al Mesías con la Ley es parejo con su desenganche de la función regia. Este momento coincide históricamente tanto con la lucha contra Roma y el fracaso de la revolución, como con la polémica de los cristianos en torno a la abrogación o superación de la Ley en Cristo.
- Entendemos que la tradición mesiánica regia que subyace al actual texto de Onq, y que aún reaparece en los vv 10 y 12 de Gen 49, ha sufrido una profunda revisión por razones políticas (prudencia frente a Roma), psicológicas (frustración tras el fracaso de los movimientos mesiánicos), y teológicas (pretensión cristiana de que la Ley ha sido abolida). Un indicio claro es que nunca en Onq aparece la expresión Rey Mesías (*mlk' mšyḥ'*), normal en los targumim palestinos; Onq usa solamente el término *Mesías*. Tal uniformidad no puede explicarse sino por una censura sistemática (cfr *infra* pp 141ss cap II).

Tg N Gen 3,15

Y enemistad pondré entre tí y la mujer,
entre tus hijos y los hijos de ella.
Y cuando los hijos de ella guarden la Ley
y pongan por obra los mandamientos,
apuntarán a tí y te quebrantarán la cabeza
y te matarán.
Pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley
tú apuntarás y a él herirás en su talón
y le harás enfermar.
Sólo que para el hijo de ella habrá un remedio,
y para tí, serpiente, no habrá remedio.
Pues ellos curarán el talón
en el día del Rey Mesías.

... Docteurs de la Loi" ('L'Exégèse messianique d'Essaïe 63,1-6', *RB* 70 (1963) 371-380: 378, nota 49). Lo único que se abandona es el tema del Mesías guerrero, pero sigue el del Mesías-Maestro.

Según la exégesis que hemos hecho en páginas anteriores, podemos hacer las siguientes afirmaciones:

- La victoria de Israel frente a la serpiente está ligada al cumplimiento de la Ley.
- Para las heridas del talón la Ley es la medicina (cfr *supra* pp 67).
- En el tiempo del Mesías habrá medicina para el talón herido.

La implicación es *la permanencia y cumplimiento de la Ley en la edad mesiánica.*

A lo largo de este recorrido hemos observado que TgP presenta la figura del Mesías-Rey, supone la presencia y vigencia de la Torá en la edad mesiánica, pero no presenta -aunque no excluye- un Mesías Maestro de la Ley. Sin embargo, en un determinado momento, Onq y toda la exégesis rabínica colocan en un primer plano la figura del Mesías Maestro; es ésta una corriente que algunos círculos como los de Qumran habían cultivado, por lo que no podemos decir que sea una invención espontánea del rabinismo. Pero fueron sin duda las circunstancias políticas, psicológicas y teológicas que ya hemos señalado las que hicieron que este aspecto 'magisterial' del Mesías sustituyera coyunturalmente el aspecto regio del mismo en el judaísmo oficial. Desde entonces el carácter 'magisterial' reaparece constantemente en las descripciones del Mesías; véanse, p.ej., los siguientes textos del Targum a Profetas, Salmos y Cantar, y compáreselos con los citados del TgP:

5 **Un niño nos ha nacido,**
un hijo se nos ha dado,
y tomará sobre sí la Ley para observarla
ante el Admirable Consejero,
el Dios poderoso que permanece para siempre.
Su nombre será llamado el Mesías,
en cuyos días multiplicará la paz sobre nosotros (135)

6 **Aumentará la dignidad de los que cumplen la Torá**
y no cesarán en el trono de David y en su Reino
los que custodien la paz

Tg Is 9,5 - 6

3 **Tu belleza, oh Rey Mesías,**
supera a la de los hijos de los hombres.
A tus labios se ha dado el Espíritu de profecía.
Por eso Dios te bendice eternamente
(...)
10 **Los distritos del Reino vienen a saludarte y honrarte,**
estando el libro de la Ley a tu derecha
con escritura de oro de Ofir.

11 **Escucha, congregación de Israel, las palabras de su boca, contempla las maravillas de sus obras. Inclina tus oídos a las Palabras de la Ley**

Tg Sl 45,3.10.11

Oh Dios, concede al Rey Mesías las *halakot* para juzgar, y tu justicia, al hijo del Rey David

Tg Sl 72,1

En aquel día se revelará el Rey Mesías a la congregación de Israel, y dirán los hijos de Israel: 'Ven, sé hermano nuestro, y subamos a Jerusalén y mamemos las razones de la Ley *-ṭ'my 'wryt'-*, como un niño mama del pecho de su madre

Tg Cant 8,1

Nuestro estudio confirma que en el TgP encontramos *la tradición oficial del judaísmo* en un estadio muy primitivo.

Nota sobre la traducción de Onq a Gen 3,15

En Gen 3,14 la versión de Onq es literal. En el v 15 su traducción se aparta de la riqueza temática de la tradición palestinense que acabamos de estudiar:

Y enemistad pondré	ודבבו אשוי
entre tí y entre la mujer,	בינך ובין אינתתא
entre tus hijos	ובין בנך ובין בנהא
y los hijos de ella.	
El (136) te recordará	הוא יהי דכיר
lo que le hiciste al principio,	מא דעבדת ליה מלקדמין
y tú le acecharás al final	ואת תהי נטר ליה לסופא

Los términos opuestos de TH, *r'š* y *'qb* (cabeza y talón), son traducidos como determinaciones temporales: el principio y el final de los días. El verbo hebreo *šwf* es diversificado en dos significaciones: hacer recordar y acechar; sobre el sentido de *nṭr*, véase más adelante en nuestro estudio sobre Tg Ex 12,42; el sentido de *dkr* (recordar) no parece ser otro que el de tener siempre presente la acción perversa de la serpiente al principio del mundo; este 'recordar' implica una permanencia efectiva de la maldición hasta el final (Cfr Is 65,25 Gen R 20,25 Midrás Tanḥûma Meṣora' 7. Véase p 69 de este estudio).

En el texto de Onq no detectamos ninguna alusión mesiánica. G. Vermes lo considera enigmático, si se prescinde del Tg Palestinense y de su tradición exegética (137).

---

136) *ḥw'* se refiere a *zr'*. Se debe a la influencia de TH

137) Cfr G.Vermès, *Haggadah in the Onkelos Targum*, en *Postbiblical Jewish Studies*, VIII, Leiden 1975, p 134

III

Gen 3,14-15 en el NT

J. Michl se ha ocupado de este tema en un importante artículo (138) donde afirma que en tardío judaísmo no se encuentra una valoración mesiánica de 'la descendencia de la mujer' (139); aún más audazmente sostiene que ni en el Antiguo ni en el NT hay referencia alguna a Gen 3,15 (140). No compartimos las afirmaciones de Michl. Falla su método de investigación, pues estudia los textos aisladamente basándose sólo en sus conexiones verbales; omite, además, el estudio de la historia de la tradición; y, sobre todo, descuida el nexo de unión entre el A y NT: sólo dos párrafos de 20 líneas dedica a las versiones targúmicas. Sin embargo, este mismo autor reconoce que podríase "bei den Targumen von einer Vorstufe der christlichen Auffassung zu reden (141)

Las páginas precedentes nos autorizan a reconsiderar la presencia de Gen 3,15 en el NT. Estudiaremos en primer lugar Apoc 12 (A), dedicaremos después unas páginas a la predicación y actividad taumatúrgica de Jesús (B), y concluiremos con unos textos paulinos (C).

A.- *Apocalipsis XII*

La estructura de este capítulo es bien precisa:

- *vv 1-4a presentan los personajes:* la mujer y el dragón.
- *vv 4b-12* describen una *batalla en el cielo:* Miguel y sus ángeles contra el dragón y los suyos (la mujer ya ha desaparecido de la escena: v 6 'huyó al desierto'). El dragón y sus ángeles son derribados y arrojados a la tierra. La victoria se obtiene "por la sangre del cordero y por la palabra del testimonio que dieron" (v 11). El poder queda en manos del hijo de la mujer (v 5), del ungido de Dios (v 10). El dragón derrotado en el cielo, continúa su lucha en la tierra "con gran furor, pues sabe que le queda poco tiempo" (v12).
- *vv 13-17: Escena en la tierra.* El dragón ataca a la mujer "y al resto de su descendencia, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús" (v 17).

---

138) J.Michl, 'Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung' *Biblica* 33 (1952) 371-401.

139) *Ibid*, p 388.

140) "Wenn von den Büchern des AT gielt, dass die Weissagung Gen 3,15 nirgends einen erkennbaren Einfluss ausgeübt hat, so kann wohl dasselbe auch von den Schriften des Nt gesagt werden" (p 390). Su conclusión es "dass das NT nirgends auf Gen 3,15 Bezug nimmt" (p 401).

141) *Ibid*, p 380

El simbolismo de las figuras es claro: se trata de la lucha de Satán contra Jesús y la Iglesia; Jesús ya ha vencido (I escena: vv 4b-12); la Iglesia y sus otros hijos están aún en el combate (II escena: vv 13-17). La conformación de estos símbolos o su historia en la tradición es lo que aquí investigaremos.

1.- El dragón

Su descripción está inspirada en la cuarta bestia de Dan 7,7 y el carnero de Dan 8,8. En Apoc 12,9 se establece una identificación precisa: el gran dragón es ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.

Se trata, por tanto, de la serpiente del paraíso que ya la tradición veterotestamentaria había identificado con el diablo (142).

El v 10 califica al dragón-serpiente como el acusador de nuestros hermanos ante Dios: ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

Nótese que como acusador es presentado Samael en Gen R 56,4; el mismo título y oficio tiene el príncipe Maśṭema tal como aparece en el libro de los Jubileos (Jub 17,16ss 48,15.18) (143); ser acusador es precisamente el oficio de Satán según Zac 3,1 y Job 1,6ss (144). Un título semejante daba a la serpiente del paraíso PsJ Gen 3,4 y Gen R 19,4: *dlṭwr 'l bryyh* (cfr *supra*, pp 47ss). ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc 12,9) es el título que en la literatura rabínica se da a la serpiente tentadora: *nḥs hr'šwn, nḥš hqdmwny* (145).

La lucha de Miguel y sus ángeles contra el dragón y los suyos es paralela a la tradición representada por Ex R 18,5 y Deut R 11,10: Miguel y sus ángeles luchan contra Samael y sus ángeles. La caída del dragón y los suyos desde los cielos a la tierra (Apoc 12,7-10) es un calco de PRE 14: "El convocó a los tres a juicio (...) y arrojó a Samael y su tropa desde el lugar santo en los cielos".

Estas conexiones nos conducen inequívocamente a Gen 3,15 donde se anuncia la lucha de la mujer y su descendencia contra la serpiente.

---

142) Cfr Sab 2,23-24 (*supra*, p p 57ss)

143) Cfr pp 53ss de nuestro estudio

144) Satán parece en origen algo así como el abogado fiscal que se sienta en el proceso para acusar (cfr Sl 109,6): es siempre un adversario que acusa (cfr IISam 19,23 Num 22,22). En el NT aparece esta actuación de Satán en Lc 22,31.

145) Cfr M.McNamara, *The New Testament and Palestinian Targum*, p 221.

2.- La mujer

Se detectan conexiones literarias entre la mujer del Apocalipsis y la del Génesis:

- Los dolores del parto (Apoc 12,7 y Gen 3,16)
- El acecho de la serpiente (Apoc 12,4 y Gen 3,15)
- τοῦ σπέρματος αὐτῆς (Apoc 12,7 y LXX Gen 3,15)

En Apoc 12 nuevos elementos, cuya exacta comprensión no siempre se nos alcanza, elevan esta mujer a símbolo del Pueblo de Dios (146): la corona de doce estrellas parece aludir a las doce tribus (cfr Gen 37,9-11 Test Neftalí 5,3s); la huída al desierto para ser allí alimentada por algún tiempo (Apoc 12,6.14) recuerda al pueblo de Israel alimentado con el maná del desierto; las dos alas de águila con que huirá de la serpiente (Apoc 12,14) evocan la liberación de los israelitas del poder del Faraón, llevados por Dios como en alas de águila (Ex 19,4 cfr Deut 32,11) (147).

Sin insistir en una exégesis pormenorizada, podemos afirmar con seguridad que el autor del Apocalipsis se inspira en la lucha primordial anunciada en Gen 3,15, relee en ella la experiencia del Pueblo de Dios en el Exodo e ilumina la condición presente de la Iglesia de Cristo (148).

---

146) Ya anteriormente, en pp 49ss, hemos señalado el paralelismo entre Apoc 12 y 1QH III, 9-18; cfr detallado estudio en M.Delcor, *o.c.*, pp 122-124. Una significación individual de la mujer como la madre del Mesías, de donde una interpretación mariológica, no se descarta en absoluto. Is 7,14 y 66,7 hablan de la *señal* de la mujer que da a luz un hijo varón; a estos textos alude Apoc 12,2.5; ahora bien, Is 7,14 ya era usado en la comunidad cristiana para señalar el nacimiento virginal de Jesús (cfr Mt 1,21-25). El que una figura tenga una doble significación es normal en el lenguaje bíblico y en el judaísmo; en concreto, y en San Juan, es frecuente que sus personajes indivíduos representen actitudes colectivas: Nicodemo, el ciego de nacimiento, la samaritana, los fariseos, etc. Cfr L.Cerfaux-J.Cambier, *El Apocalipsis de San Juan*, Madrid 1968; pp 134-136; una discusión erudita y detallada en A.Feuillet, 'Le Messie et sa Mère d'aprrès le chapître XII de l'Apocalypse', *RB* 66 (1959). Cfr también A.Díez Macho, *Historia de la Salvación*, Madrid 1968, pp 19s.49s.

147) Estas alusiones a las experiencias del Exodo hacen notar a M.McNamara (*o.c.*, pp 224-226) que el dragón (TH: *tnyn*; LXX: *ho drákon*) es el símbolo del Faraón y de Egipto (cfr Is 51,9 Sl 74,13 Ez 39,3: *ton drákonta ton mégan*, compara con Apoc 12,3), el enemigo del Pueblo de Dios. También Maśtema, el ángel acusador, aparece en el Exodo (Jub 15,3).

148) "L'apocalypse nous apparaît comme une relecture de l'Ancien Testament à la lumière de la doctrine chrétienne, qu'elle enrichit d'ailleurs de son apport personnel" (A. Feuillet, *art.cit.*, p 55).

3.- La descendencia de la mujer

Apoc 12 distingue entre 'el hijo de la mujer' (τὸ τέκνον αὐτῆς, v 4) y 'los demás de su descendencia' (τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς , v 17). El primero ('un varón' vv 5.13) no es otro que Jesús, el *ungido de Dios*, el cordero (vv 10.11), que pastoreará a las naciones con cetro de hierro (v 5: alusión a los textos mesiánicos de Sl 2,9 e Is 66,7), cuyo triunfo consiste en haber arrojado del cielo a la serpiente antigua (v 9). En "el resto de la descendencia de ella, *los que guardan los mandamientos de Dios* y mantienen el testimonio de Jesús" (v 17) es imposible no ver una referencia a TgP Gen 3,15: la observancia de los mandamientos es el punto clave que decidirá la lucha.

San Juan hace, por tanto, una doble interpretación de la descendencia de la mujer:

- sentido individual: Jesús.
- sentido colectivo: los cristianos.

El sentido colectivo es el mismo que detecta la tradición targúmica a Gen 3,15, cuya formulación demuestra Juan conocer. El sentido individual pudo encontrar su recurso exegético en el αὐτός de LXX, versión que también conoce (cfr *supra*). Pero, sobre todo, esta doble exégesis arranca de su experiencia propia de Jesús y de la comunidad cristiana: por una parte Juan es consciente de que la serpiente ha sido ya vencida por Jesús (compárese Apoc 12,9 con Lc 10,17, y Apoc 12,5.10 con referencia a la resurrección de Jesús); por otra parte, Juan aún experimenta en la Iglesia que la lucha sigue abierta.

Apoc 13 es una buena prueba de esta relectura a la luz de la experiencia cristiana: la serpiente concede todo su poder a una segunda bestia, que, *aunque herida de muerte*, vuelve a sanar para continuar la lucha contra los cristianos (cfr Apoc 13,1-3). Usando la terminología targúmica se puede decir que Juan advierte que la medicina contra la serpiente aún no ha sido definitivamente dada (149).

B.- Predicación y actividad taumatúrgica de Jesús

J.Jeremías concluye su estudio sobre los milagros de Jesús con las siguientes palabras: "Por consiguiente, aún aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de los milagros, vemos que siempre

---

149) Son muchos los autores que ven en estos dos capítulos del Apocalipsis el reflejo de una situación de persecución que padecía la cristiandad por parte de las autoridades romanas: la alusión al emperador Nerón en el número 666 (Apoc 13,18) es aceptada comunmente (*nrwn qsr*: 666). En la bestia del cap 13 es difícil no ver una alusión a las pretensiones divinas de los emperadores (cfr Cerfaux-Cambier, *o.c.*, pp 126-148).

queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos" (150). La importancia de los milagros en el conjunto de la actividad de Jesús, y la impresión que éste dejó en sus seguidores, puede colegirse por los sumarios evangélicos en los que se resume su ministerio: nunca falta en ellos la acción de Jesús curador de enfermos (cfr Mt 4,23-24 y par. 8,16 9,35 12,15 14,14 etc.) Haremos algunas observaciones:

1.- El vocabulario de sanación (ἰάομαι, θεραπεύω) se usa en el NT en el sentido físico de curar una enfermedad. Son excepciones para:

ἰάομαι: Mt 13,5 (Jn 12,40 y Act 28,27), que cita Is 6,10; IPed 2,24, que cita Is 53,5 Heb 12,13 Sant 5,16. En todos estos casos se conserva la significación veterotestamentaria de ser salvado (conversión o perdón) (151).

θεραπεύω: Act 17,25 (servicio cultual); Lc 12,42 (servicio doméstico).

2.- Una novedad absoluta respecto al AT: Jesús tiene poder y autoridad (δύναμις καὶ ἐξουσία) para hacer curaciones, lo cual en el AT era prerrogativa divina. Tal poder y autoridad tienen también sus discípulos en nombre de Jesús (cfr Mt 10,1 Lc 6,19 9,1-2).

3.- Las curaciones que Jesús realiza tienen una significación global: anuncian la llegada del Reino de Dios y la victoria sobre Satanás (cfr Mt 4,23-24 9,35 Mc 1,39 Lc 9,11 13,32). Con el encargo de tal anuncio curan también los discípulos a los enfermos (cfr Mt 10,7-8 Lc 9,1-2 10,9). La catequesis primitiva advirtió el carácter simbólico soteriológico de las curaciones: en la predicación de Pedro a propósito de la curación de un cojo (Act 4,8-12), el vocabulario de la sanación se alterna con el de la *sotería*; la conclusión solemne de Act 4,12 ("... y no hay salvación en ningún otro, pues bajo los cielos no se ha dado otro nombre a los hombres por el que podamos ser salvados") recuerda la exclusividad con que Deut 32,39 hablaba de la acción sanadora y salvífica de Yahweh(152).

4.- En el fondo de la comprensión salvífica de las curaciones está la concepción de que la enfermedad es un signo de la presencia del diablo: en los sumarios en que se describe la actividad taumatúrgica de Jesús, frecuentemente se colocan en paralelismo 'curar enfermos' y 'arrojar demonios' (cfr Mc 1,39 Lc 13,32; respecto a los discípulos,

---

150) J.Jeremías, *Teología...*, p 115.

151) Véanse pp 61ss de este estudio.

152) La significación simbólica específica de cada una de las curaciones, bien que Jesús la pretendiera o que así las interpretara a lo largo de la tradición la comunidad en su catequesis o el mismo evangelista, puede consultarse en los comentarios bíblicos correspondientes.

cfr Mt 10,7-8 Lc 9,1-2). Nada explica mejor la significación de las curaciones que los dos dichos de R.Hiyya bar Abba ya citados en p 70. Véase la expresiva composición catequética de la curación del paralítico y el perdón de sus pecados (Mt 9,1-8 y par).

5.- En el NT, através de la tradición judía, puédense descubrir conexiones literarias más concretas con los textos del AT:

> 17 **Regresaron los setenta y dos alegres, diciendo: Señor, hasta los espíritus se nos someten en tu nombre.**
> 18 **El les dijo: veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo.**
> 19 **Os he dado poder (την ἐξουσίαν) de pisar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda la fuerza del enemigo (την δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ) y nada os podrá hacer daño.**
> 20 **Pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan: alegraos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo.**
>
> Lc 10,17-20

En Apoc 12 Juan describía la lucha de la serpiente primitiva con el hijo de la mujer, cuyo resultado era que aquélla caía del cielo a la tierra (Apoc 12,9); es clara aquí la referencia al *logion* de Jesús en Lc 10,18: la implicación es que cuando Apoc actualiza la lucha del Paraíso está pensando en el poder taumatúrgico de Jesús y los suyos. Jesús mismo considera que es llegado ya el tiempo en el que la serpiente la perdido su nocividad:

> **Os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones y so bre toda la fuerza del enemigo, y nada os podrá hacer daño**
>
> Lc 10,19

> **Estos signos acompañarán a los que crean:**
> **en mi nombre *arrojarán demonios*,**
> **hablarán nuevas lenguas,**
> ***con sus manos cogerán serpientes*,**
> **y aunque bebieran veneno de muerte, no les dañaría...**
>
> Mc 16,17-18

La clave literaria para entender esta inmunidad de los discípulos de Jesús contra la mordedura de la serpiente está en TgP Gen 3,15: en el tiempo del Mesías Israel encontrará medicina para la serpiente; el enemigo no les podrá hacer daño (153).

6.- De R.Hanina ben Dosa se cuenta una anécdota inspirada también en la tradición de Gen 3,15, y que supone ya el último desarrollo a que ha llegado el NT.

---

153) Cfr también anécdota de Pablo en Act 28,3-6.

> Referente a R.Hanina ben Dosa, se cuenta que cuando en pie recitaba la Tefilah una serpiente le mordió y él no interrumpió su oración. Marcharon los discípulos y encontraron a la serpiente muerta en la entrada de su cueva. Entonces exclamaron: ¡Ay del hombre que es mordido por una serpiente! ¡Pero ay de la serpiente que ha mordido a Ben Dosa!
>
> Tosefta Ber 3,20 y TJ Ber 9a (154).

Interpolaciones y reformulaciones de este episodio (cfr aún TJ Ber 9a y TB Ber 33a) tienden a desacreditar o devaluar a R.Hanina. G.Vermes compara expresamente a Hanina con Jesús, pues ambos chocaron con el fariseísmo establecido; las contradicciones y reservas que se descubren en la tradición rabínica sobre Hanina las explica así Vermes:

> It seems that the transmitters of the Hanina traditions may have felt embarrased by the similarities between his charismatic activities and those attributed to Jesus and his jewish followers (ibid, pp 63-64)

7.- El himno con que Apoc 12,10 celebra la victoria del hijo de la mujer cobra nueva resonancia leído sobre el trasfondo de la actividad taumatúrgica de Jesús y sus discípulos:

> **Ahora ha llegado la salvación (** σωτηρία **) y la fuerza (** δύναμις **) y el Reino (**βασιλεία **) de nuestro Dios, y la autoridad de su ungido (**ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ **), porque *el acusador* de nuestros hermanos *ha sido derribado*, el que les acusaba día y noche ante nuestro Dios.**
>
> Apoc 12,10

8.- J.Jeremías establece además un sugestivo paralelismo entre el texto citado de Lc 10,17-20 y Mc 1,12-13:

> **Y en seguida el espíritu le empujó al desierto y estuvo en el desierto cuarenta días y cuarenta noches tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían**
>
> Mc 1,12-13 (155)

En ambos episodios se da la misma tríada: lucha contra Satanás, inocuidad de las bestias salvajes, servicio de los ángeles ministrantes (Lc: inscripción en el libro de la vida). Estos elementos son otros tantos motivos de la historia del paraíso: sobre el servicio de los ángeles, cfr *Vita Adae* 4 *ARN* 1 *TB Sanhedrin* 59b; sobre la inocuidad de las bestias salvajes, cfr Gen 2,19 Is 11,6-9 Os 2,20; este elemento es el que anuncia TgP Gen 3,15 para el tiempo mesiánico.

---

154) "This is simply a translation into plain language of the symbolism of Genesis 3" (G. Vermes, *JJS* 23 (1972) 36). "The NT employs the same paradigm, and express him more emphatically by speaking of picking up, or stepping on, snakes" (*ibid*, p 35)

155) Cfr J.Jeremías, *o.c.*, pp 88-90.118

9.- Conclusión: En Jesús experimenta la tradición anterior (cfr p 67 de este estudio) un salto cualitativo:

a) El tiene autoridad y poder para curar (156)
b) Transmite este poder a sus discípulos.

Ello muestra que Jesús supera con mucho la expectación mesiánica de su tiempo: él se sitúa en el plano de Dios y su palabra actúa como la Palabra de Dios en el AT y en la tradición judía: quien escucha la palabra de Jesús, incluso a través de la predicación apostólica, está inmunizado contra la serpiente (cfr Lc 10,19 Mc 16,17-18).

C.- Cartas Paulinas

1.- Rom 16,20

> **El Dios de la paz aplastará (** συντρίψει**) bien pronto a Satanás bajo vuestros pies**

Esta expresión usa el vocabulario de Gen 3,15: recuérdese que τρίψει es la lectura del Ms Bibl Nc Paris Cisl 1; Aquila lee προστρίψει ; de San Pablo sería, sin duda, conocida la identificación de Satán con la serpiente.

Pero la identidad de vocabulario puede reflejar sólo la existencia de clichés y formas de lenguaje ya estereotipadas o lexicalizadas que se usan sin relación alguna a su origen. Con todo, parece que Pablo alude conscientemente a aquel texto para que no se dejen 'seducir' por palabras lisonjeras y promesas: ἐξαπατῶσιν (v 18); y 'seducir' fue lo que la serpiente hizo, según confesión de Eva: ὁ ὄφις ἠπάτησέν με (Gen 3,13).

2.- ITim 2,13-15

> **Porque Adam fue formado el primero, luego Eva. Y el engañado no fue Adam, sino la mujer, que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo,** ***se salvará*** **por la generación de los hijos (** σωθήσεται δε δια τῆς τεκνογονίας **si** ***permanecen*** **(** μείνωσιν **) en la fe y en la caridad y en la santidad unidas en la moderación**

En este texto se da un curioso cambio del singular al plural: la mujer se *salvará* si *perseveran*. Este plural, sin variantes en la tradición manuscrita, se explica si se refiere a los hijos de la mujer; dado el contexto, pensamos que el término τεκνογονία alude a *zr'* de Gen 3,15: la descendencia de la mujer (τεκνογονία es *hapax* en el NT y no aparece en la Biblia griega). Esta hipótesis concuerda con la

---

156) En Lc 4,17-21 Jesús se presenta como el Mensajero que viene a proclamar la Buena Nueva y a dar vista a los ciegos (cfr LXX Is 61,1); igual autopresentación corroborada con

tradición palestina de Gen 3,15, retomada también en Apoc 12, donde son los hijos de la mujer los que decidirán la victoria mediante el cumplimiento de la Ley.

CAPITULO II
EL TEMA MESIANICO EN EL TARGUM A GENESIS XLIX

Para nuestro estudio seleccionamos los vv en los que la versión targúmica desarrolla el tema del Mesías. Dividimos así el capítulo en tres grandes párrafos y dos Excursus:

 # 1: Tg Gen 49,1 (Revelación a Jacob)
 # 2: Tg Gen 49,8-12 (Oráculo sobre Judá)
 # 3: Tg Gen 49,16-18 (Oráculo sobre Dan)
E x c u r s u s : Notas sobre Mt 24,1-51 Mc 13,1-37 y Lc 21,5-36
E x c u r s u s : Tg Gen 49,5-7: Conjura de Simeonitas y Levitas contra José. Tipología José-Jesús.

Nuestro trabajo prescinde de un estudio sobre el origen y formación de TH Gen 49 (157); sólo breves notas, cuando así lo requiera el comentario, precisarán nuestra posición al respecto. Las versiones targúmicas, sin la preocupación crítica moderna, aceptan el capítulo como una unidad y como tal lo releen: se trata del Testamento de Jacob a sus hijos.

 # 1: Tg Gen 49,1

Ofrecemos paralelamente la versión del texto de Neofiti y la del Ms Vat 440

N Gen 49,1

Y llamó Jacob
a sus hijos y les dijo:
Reuníos y os anunciaré
los secretos ocultos,
los tiempos escondidos,
el don del premio de los justos
y el castigo de los malos
y cuál sea la felicidad del Edén.

Ms 440 Gen 49,1

Y llamó nuestro padre Jacob
a sus hijos y les dijo:
Reuníos y os anunciaré
los tiempos escondidos,
los secretos ocultos,
el don del premio de los justos
y el castigo de los malos
y cuál sea la felicidad del Edén.

---

157) Gen 49 es un capítulo muy estudiado. He aquí algunas obras y artículos importantes: H.J.Kittel, *Die Stammessprüche Israels, Genesis 49 und Deut 33, traditionsgeschichtlich untersucht*. Berlin 1959; J.Coppens, 'La Bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques', *VTsup* 1957, pp97-115. Volume du Congrès, Strassbourg 1956; E. Testa, *La Formazione Letteraria della Benedizione di Giacobbe (Gen 49,2-27)*. Liber Annuus 23 (1973) 167-205; F.M.Cross - D.N.Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Missoula, Montana, 1975; B.Vawter, 'The Canaanite Background of Gen 49'. *CBQ* 17 (1955) 1-18; A.H.J.Gunneweg, 'Ueber den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche (Gen 49 Dtn 33 Jdc 5)', *ZAW* 76 (1964) 245-255; H.J.Zobel, 'Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel" '. *Beihefte zur ZAW* 95. Berlin 1965; J.A.Emerton, 'Some Difficult Words in Genesis 49', en *Words and Meanings. Essays Presented to D.Winton Thomas*. Cambridge 1968, pp 81-93; Carmichael, 'Some Sayings in Genesis 49', *JBL* 88 (1969) 435-444.

Todas juntas se reunieron	**Todas juntas se reunieron**
las doce tribus	**las doce tribus de Jacob**
y rodearon el lecho de oro	**y rodearon el lecho de oro**
en el que estaba echado	**en el que estaba echado**
nuestro padre Jacob	**nuestro padre Jacob**
(Después que se le reveló el tiempo	
y para que se les comunicase	
el tiempo de la bendición y consolación.	
Después que se le reveló el tiempo	
el secreto se le ocultó)	
***esperando* que él les anunciaría**	***pidiendo* que les anunciara**
el tiempo de la redención	**el tiempo de las bendiciones**
y de la consolación.	**y consolaciones.**
Y después que se le reveló	**Y después que se le reveló**
el secreto,	**el secreto,**
se le ocultó,	**se le ocultó;**
después que se le abrió,	**después que se le abrió,**
la puerta se le cerró.	**la puerta se le cerró.**
Respondió nuestro padre Jacob	**Respondió nuestro padre Jacob**
y los bendijo,	**y bendijo a sus hijos,**
a cada uno	**a cada uno**
según sus buenas obras	**según sus buenas obras**
los bendijo.	**los bendijo. (158)**

La amplia haggadá del TgP viene sugerida por la misma expresión de TH:

Reunídos y os anunciaré
lo que os sucederá
al final de los días

'ḥryt hymym es fórmula que el AT usa para anunciar acontecimientos futuros. No anuncia necesariamente 'el fin', 'el *ésjaton*', sino que

---

158) Como el 440 es Nu (Nurenberg) y R (Rabinica). El Ms 110 tiene un texto difícil, corrompido, donde las frases parecen haberse traslocado: "Y llamó Jacob a sus hijos y les dijo: Reunídos y os anunciaré lo que os sucederá, el don del premio para los justos y el castigo que ha de venir para los malos. En el tiempo en que ellos conjuntamente se reunían, en el final de los días, cuando se les estaba revelando todo lo que iba a venir en el final del tiempo del Mesías, después que se le reveló se le ocultó. Y se alzó Jacob y los bendijo, a cada uno, según su respectiva bendición, los bendijo" וקרא
יעקב לבנוי ואמר להון אתכנשו ואהוי לכון ית דיערע יתכון מתן
אגרא לצדיקיא ופורענותא דעתיד למתיאלרשיעיא בעידן דאינון
כחדא מתקנשין בסוף יומיא דהוה מגלי להון כל מא דעתיד למיתי
בסוף עקבי משיחא מן דאיגלי ליה איתכסי מיניה וקם יעקב
יתהון גבר כמסת ברכתיה ברך יתהון)

en muchos casos tiene un sentido puramente temporal y aséptico: 'para después', 'más tarde ' (159). En TH Gen 49,1 entendemos que la expresión no tiene el sentido técnico del *ésjaton*, sino que designa el futuro inmediato de cada una de las tribus (160). Pero el TgP no ha dudado en interpretar *'ḥryt hymym* como si del tiempo final se tratara (161). Haremos primero un análisis literario del texto targúmico para proceder después a un estudio por temas.

I.- Análisis literario de TgP Gen 49,1

Neofiti corre paralelo al 440, a excepción de las frases que hemos colocado entre paréntesis cuya dureza literaria hacen precisamente recargado y difícil el texto de N (162). Si prescindimos de estas fra-

---

159) Cfr Carmignac: 'La Notion d'Eschatologie dans la Bible et à Qumran' *RQ* 7 (1969) 17-31. Catorce veces aparece esta expresión en el AT: Gen 49,1 Num 24,14 Deut 4,30 31,29 Is 2,2 (Miq 4,1) Jer 23,20 30,24 48,47 49,39 Ez 38,16 Dan 10,14 Os 3,5 y en arameo Dan 2,28. "En particulier l'expression *'ḥryt hyymym*, que l'on trop souvent traduite par 'la fin des jours', 'the ends of the days', 'das Ende der Tage', signifie en realité 'la suite des jours', c'est à dire l'avenir, et elle ne désigne jamais la fin du monde" (Carmignac, 'Les Dangers de l'eschatologie', *NTS* 17 (1970-1) 372). Para la evolución semántica del término *'ḥryt* y de la expresión *'ḥryt hyymym*, puede verse J.Botterweck-H.Ringgren, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1973, art *'ḥryt*: Desde un significado como 'futuro' o 'lo que viene después' (de donde 'posteridad', 'resto') pasa a un uso como más calificado de ese futuro (véase Is 2,2 Os 3,5 Ez 38,16 Dan 2,28 10,14), por cuanto en ese futuro ocurrirán acontecimientos decisivos para Israel (la conversión, la victoria de Gog sobre Israel, etc.)

160) Cfr G.von Rad, *Das Erste Buch Moses, Genesis*, Göttingen 1956, *ad loc.* (versión castellana, Salamanca 1977). E.Testa: "La frase *be'aḥarit hayyamîm*, che spesso dagli esegeti è spiegata in senso escatologico, ha un valore puramente storico, indicando semplicemente l'avenire, il futuro, come la frase accadica corrispondente *ana ahrat ûme*" (*La formazione letteraria della benedizione di Giacobbe*, p 183). También cfr Lipiński, *'B'ḥryt hyymym* dans les textes préexiliques', *VT* 20 (1970) 45ss.

161) Cfr S.H.Levey, *o.c.*, p 5

162) Cfr versiones modernas en *Editio Princeps* y en Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, I, Paris 1978, p 431-432. Debió ser la difícil lectura de este paréntesis lo que motivó las dos largas glosas que lleva el manuscrito a ambos márgenes. Pretenden ambas glosas ofrecer un texto inteligible; para ello rehacen un texto ecléctico con el vocabulario de Onq y de los fragmentarios. Esta sería la lectura inteligible que propone el glosador:

TgN: *Todas juntas se reunieron las doce tribus*
y rodearon el lecho de oro
en el que estaba echado nuestro padre Jacob,

N M der: *esperando de él les fuera revelado*
todo lo que les sucedería,
lo que les pasaría al final de los días.

N M izq: *Pidió (Jacob) le fuera revelado*
el tiempo de las bendiciones y consolaciones,
pero le fue ocultado.
Y dado que se le ocultó,
los bendijo según sus buenas obras.

Enric Cortés también prescinde del paréntesis, al que considera glosa introducida en el texto (*o.c.*, pp 303-305)

ses, por lo demás omitidas en PsJ y todos los Fragmentarios, fluye el texto con claridad y deja ver la belleza de una composición basada en paralelismos:

Reuníos	**- Se reunieron**
Os mostraré	**- Esperando les mostrara**
Los tiempos escondidos	**- El tiempo de las bendiciones**
Los secretos ocultos	**- Pero se le ocultó el secreto**
El premio de los buenos	**- Y los bendijo según sus buenas obras**

Proponemos la siguiente estructura *Mandatum-Executio:*

A.- MANDATO: אתכנשו

B.- Tema de la Promesa: וחוור לכון
a) los tiempos ocultos (קיצייה גניזייא *)*
b) los secretos escondidos (רזייא סתימייא *)*
c) el premio de los buenos... (retribución)

A'.- EJECUCION: כחדא מתכנשין

B'.- Tema de la promesa: סבריו דהוא מתני לכון
a') el tiempo de las bendiciones (קץ ברכתא ויחמתא *)*
b') el secreto se le ocultó (רזא אתכסי מנה *)*
c') los bendijo según sus obras (retribución)

En base a esta estructura podemos juzgar el texto de PsJ:

PsJ Gen 49,1	Onq Gen 49,1
Y llamó Jacob	**Y llamó Jacob**
a sus hijos y les dijo:	**a sus hijos y les dijo:**
purificaos de la impureza	**Reuníos**
y os anunciaré	**y os anunciaré**
los secretos ocultos,	
los tiempos escondidos,	
el don del premio de los justos	
y el castigo de los malos,	
y cuál sea la felicidad del Edén.	
Todas juntas se reunieron	
las doce tribus de Israel	
rodeando el lecho de oro	
en el que estaba echado.	
Y después que se reveló	
la Gloria de la Sekiná de Yahweh,	
el tiempo del futuro Rey Mesías	
que había de venir	
se le ocultó.	
Entonces dijo:	
venid y os anunciaré	
lo que os sucederá	**lo que sucederá**
al final de los días.	**al final de los días.**

PsJ parece un Targum Palestinense mutilado y acomodado a Onq. Aparte sus omisiones respecto a N, son de notar en PsJ dos sustituciones y un añadido:

- N: **Reunios y os anunciaré...**
- PsJ. **Purificaos de la impureza y os anunciaré...**

PsJ rompe formalmente el esquema *Mandatum-Executio* ('reuníos' - 'se reunieron'). Así pues, 'purificaos' es una lectura literariamente secundaria. Sin embargo, esta secundariedad (lectura poco afortunada literariamente) no prejuzga su antigüedad. Es un dato que la purificación precede y es necesaria para la revelación:

> **Echad de vuestro corazón la mala inclinación, y en seguida se os revelará la Gloria de la Sekiná de Yahweh**
>
> N M Lev 9,6 (163)

E.Cortés, en su trabajo sobre los Discursos de Adios (164), muestra que el tema de la purificación pertenece al género testamental y cuadra en un discurso de despedida que se centra en la unidad (165): También Jesús -nota Cortés- inicia la despedida de sus apóstoles con un rito de purificación: el lavatorio de los pies (Jn 13); tanto en Jn 13 como en TgP Gen 49,1-2 la purificación está en función del *pswl* (ἀκάθαρτος , Judas -insinuado en Jn 13,10) que hay que hacer desaparecer pues atenta contra la unidad (166).

- N: **Y después que se le reveló,**
- PsJ: **Y después que se reveló la Gloria de la Sekiná de Yahweh,**
- N: **el secreto se le ocultó**
- PsJ. **el tiempo del futuro Rey Mesías que ha de venir se le ocultó**

Para N y Fragmentarios el secreto se reveló a Jacob para después ocultársele, o sea: Jacob tuvo acceso al secreto, aunque por breve

---

163) Compara con Mt 5,8: "Los limpios de corazón verán a Dios". Cfr Le Déaut, *Liturgie Juive et NT*, Rome 1965, p 49. S.H.Levey: "The reference to purification signifies that what was about to be revealed was regarded as sacred, and one had to be ritually pure even to hear it" (*o.c.*, p 6)

164) E.Cortés, *Los Discursos de Adios de Gen 49 a Juan 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*. Barcelona 1976, esp. cap IV y pp 479-481.

165) "Since he (Jacob) suspected that one of his sons might be unworthy he was reasured by their proclamation in unison of their belief in God's unity:'Hear, o Israel...' " (Aberbach-Grossfeld, *o.c.*, p 1)

166) Véase el texto de N Gen 49,2: "... de Abraham, padre de mi padre, surgió el impuro (*pswl*) Ismael y todos los hijos de Qetura, y de mi padre Isaac surgió el impuro (*pswlh*) Esaú, mi hermano, y yo tengo miedo de que haya entre vosotros alguno cuyo corazón esté separado de sus hermanos para ir a dar culto ante ídolos extranjeros. Responden las doce tribus de Jacob a una diciendo: Escúchanos, padre nuestro, Israel: Yahweh nuestro Dios es uno. Respondió Jacob y dijo: Sea su nombre bendito, sea la gloria de su Reino por los siglos de los siglos".

tiempo; así lo explicita la imagen siguiente de la puerta que se le abre y se le cierra. PsJ sustituye 'el secreto' por 'el tiempo del futuro Rey Mesías que ha de venir', y puntualiza que Jacob no tuvo acceso a este misterio ni siquiera por breve tiempo: a él sólo se le reveló la 'Gloria de la Sekiná de Yahweh' (añadido de PsJ); PsJ tiene, pues, interés en precisar y aclarar (167). 'El tiempo del futuro Rey Mesías' explicita el contenido evidente de 'el secreto oculto' y 'el tiempo escondido' por lo que no se puede decir que se trata de una tradición posterior; pero también es evidente que esta sustitución explicativa rompe la sobriedad literaria, la densidad e índole misteriosa, incluso la estructura del versículo. Por ello mismo podemos decir que la sustitución y el añadido de PsJ son literariamente secundarios.

II.- Estudio temático

A.- El tiempo oculto del Mesías

qṣ - qyṣ' es un término técnico de la esperanza escatológica. Ya en el Antiguo Testamento designa el tiempo final o el día de la decisiva intervención de Yahweh: cfr Am 8,2 Ez 7,2.3.6; y sobre todo Dan (8,17.19 9,26 11,27.35 12,4.6.9.13) donde designa el tiempo ya determinado aún por venir: *qṣ 'wd lmw'd.*

El tiempo de la redención es llamado también *qṣ lmtprq'*: En el poema targúmico de las cuatro noches (N Ex 12,42) la noche mesiánica -la cuarta- es introducida con la expresión: "Cuando llegue el mundo al momento de su redención" *-kd yšlm 'lm' qṣyh lmtprq-*. Pues *qṣ* designa no sólo genéricamente el tiempo final o de la redención, sino específicamente *el tiempo del Mesías (168); la* versión de PsJ a Gen 49,1 es bien explícita: *qṣ d'tyd mlk' mšyḥ' lmyty.* También en TB Megilla 3a se dice que a Jonatan Ben Uzziel la *Bat qôl* le prohibió escribir un Targum a los hagiógrafos porque en ellos estaba anunciado el tiempo del Mesías: *mšwm d'yt bw qṣ mšyḥ.*

La literatura apocalíptica pensaba poder determinar el tiempo del Mesías (cuándo vendría el Mesías) a través de complicados cálculos de

---

167) Para Y.Komlos, PsJ intenta explicar una cierta contradicción entre el anuncio de lo que debe suceder al final de los tiempos y la ausencia fáctica de revelaciones escatológicas (*h'ggdh btrgwmy brkt y'qb*, Bar Ilan 1 (1963) 195-206).

168) Cfr TB Pesahim 56a: según Simeon ben Lakis (siglo III), comentando Gen 49,1: "Jacob quiso revelar a sus hijos el tiempo final (*qṣ hyymym*) y la Sekiná se apartó de él"

años y semanas de años; tales elucubraciones, sin embargo, llegaron a ser prohibidas como impías:

> *Dijo R.Samuel bar Nahman que dijo R.Jonatán: que se les sequen los huesos a los que calculan los tiempos (ḥšby qyṣyn); pues dirán que como ya no vino (el Mesías) al cumplirse el tiempo (ḥqṣ), ya no vendrá nunca más*
>
> TB Sanhedrin 97b

La tendencia antiapocalíptica de los rabinos estaba favorecida por la amarga experiencia de los falsos mesías que provocaron la destrucción de Israel: "Es este un eco -escribe Mowinckel- de la amarga experiencia dejada por las numerosas rebeliones mesiánicas abortadas (169). Tal amargo eco se percibe con claridad en la sentencia que recoge la misma página arriba citada del Talmud:

> *Todas las fechas previstas -hqysyn- han pasado, y la cuestión (la venida del Mesías) depende ya solamente del arrepentimiento y de las buenas acciones*
>
> TB Sanhedrin 97b

El Tg del Cantar de los Cantares ofrece un delicioso Midrás en el que se percibe cómo el Tiempo del Mesías queda pendiente del cumplimiento de la Ley y del mérito de los justos:

13 Se dijeron los hijos de Israel:
levantémonos temprano y vayamos a la sinagoga y a la escuela
y busquemos en el libro de la Ley y veamos
si ha llegado el tiempo (zmn)
de la liberación del Pueblo de la Casa de David
-que se compara a la vid-
para que sea liberado de la cautividad.
Preguntemos a los sabios
si de parte de Yahweh se ha revelado el mérito de los justos
-llenos de preceptos como las granadas-;
si ya ha llegado el tiempo (qṣ') de subir a Jerusalén
para alabar allí al Dios de los cielos
y ofrecer holocaustos y santos sacrificios.
14 Pero cuando sea voluntad de Yahweh
liberar a su pueblo de la cautividad,
dirá al Rey Mesías:
'Ya se ha cumplido el tiempo (qṣ) de la cautividad:
el mérito de los justos tiene ante mí
como la fragancia del bálsamo,
y los sabios de esta generación
están citados en las puertas de las escuelas
ocupados en las palabras de los escribas
y en las palabras de la ley.

---

169) S.Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956, p 298; p 325 de la versión española. Cfr G.F.Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II (ed Schoecken Books, New York 1971), pp 352-353. También S.H.Levey, *o.c.*, pp 5-6.

Así pues, ¡levántate!
y recibe el Reino que te había preparado.

Tg Cant 7,13-14 (170)

En definitiva, en la teología rabínica, el tiempo de la venida del Mesías queda en los arcanos del secreto de Dios:

He aquí que ya está fuera del alcance de los hijos del hombre conocer lo que sucedió desde el día del mundo, el día de la muerte y **el día en que vendrá el Mesías**. *¿Quién lo podrá alcanzar con su sabiduría? Yo torné a meditar en mi corazón para intentar conocer investigando e inquiriendo la sabiduría y el cálculo del premio de las obras de los justos, y para conocer el castigo del pecado de los malos...*

Tg Qoh 7,24-25

Nuestros maestros enseñan: Hay siete cosas que se le ocultan al hombre: el día de su muerte, el día de la consolación, el resultado del juicio, lo que hay en el corazón de su prójimo, para qué sirve él mismo, cuándo vendrá el Reino de David y cuando caerá el Reino impío

TB Pesahim 54b

Esto, sin embargo, no quiere decir que la concepción de una venida del Mesías no determinada, o imposible de calcular humanamente, haya de ser considerada tardía (posttanaítica) (171), pues tanto en Qumran como en el NT encontramos la misma tendencia antiapocalíptica:

Dios ordenó a Habacuc escribir lo que sucedería a la última generación, pero el resultado del tiempo final no le fue dado a conocer **-w't gmr hqṣ lw' hwd'w-**.

1QpH VII,2

Los que se le habían reunido le preguntaban: '¿Restablecerás, Señor, en este tiempo el Reino de Israel?'. Les respondió: 'No os corresponde conocer los momentos o los tiempos - χρόνους ἢ καιροὺς **- que el Padre dispuso en su poder**

Act 1,6-7

---

170) Sobre las calamidades, incluso la inobservancia de la Ley, que precedería a la venida del Mesías, cfr Misná Sota 9,15; TB Sanh 97a.

171) Cfr E.Cortés, *o.c.*, pp 335-337. Nota su prudente y sabia conclusión:"Como resumen, podemos decir que prácticamente en todos los tiempos se manifestó una cierta oposición contra los cálculos del fin. En el fondo, 'la ignorancia del fin' es contemporánea de los 'cálculos del fin'; y estos son por lo menos tan antiguos como el libro de Dan. Por tanto no creo que de estos datos podamos sacar conclusión alguna que nos ayude a datar los textos. Negativamente podemos decir: nuestro texto no tiene que haber nacido necesariamente después de la segunda revuelta. De por sí podría ser producto de una de las muchas épocas de desengaño mesiánico; o simplemente producto de aquella prudencia humano-divina que nunca faltó a algunos de los sabios del pueblo judío" (p 337).

Sobre los momentos y los tiempos - τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν - **no necesitáis que os escriba. Pues ya sabéis bien que el día del Señor como ladrón en la noche así vendrá...**

ITes 5,1ss (172)

De especial interés para nuestro estudio es Lc 17,20 ("No viene el Reino de Dios μετα παρατηρήσεως"), texto del que nos ocuparemos detenidamente en nuestro capítulo sobre Ex 12,42.

Con esta antigua tradición concuerda TgP Gen 49,1: ni siquiera a Jacob fué revelado el tiempo del Mesías para poderlo comunicar a sus hijos que esperaban (*sbryn*, N) y pedían (*b'yn*, TgF) la revelación de los tiempos ocultos y de los secretos escondidos. M.McNamara ha estudiado este versículo targúmico y su relación con el NT: *The Vision of the Days of the Messiah Desired by Jacob (PT Gen 49,18) but witheld from him (PT Gen 49,1 (173);* al trabajo de este prestigioso targumista añadimos sólo unas anotaciones al llamado sermón escatológico de Jesús.

E x c u r s u s : Notas sobre Mt 24,1-51 Mc 13,1-37 Lc 21,5-36

El sermón escatológico comienza con la predicción de la destrucción del templo y la pregunta de los discípulos sobre el signo (σε - μεῖον) de la *Parusía* del Señor y sobre el *tiempo de la consumación* (συντελείας) del mundo (Mt 24,3 Mc 13,4). Jesús responde poniendo en guardia contra los falsos mesías, cuya venida aún no anuncia *el fin* (τὸ τέλος , Mt 24,6 y par); después de predecir calamidades y persecuciones, Jesús añade:"Quien pereseverare hasta *el fin* (εἰς τέλος) se salvará" (Mt 24,13 Mc 13,13), y precisa: cuando el Evangelio se predique en todo el mundo "entonces vendrá *el fin*"(τὸ τέλος , Mt 24,14). En Mc 13,24 y Mt 24,29 comienza la parte positiva en la descripción del tiempo final: maravillas en el Cielo y el Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes: y el signo de la higuera:

Aprended la parábola de la higuera:
cuando sus ramas ya estuvieren tiernas
y le nacieren las hojas,
sabéis que el verano está próximo
- ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν -
así también, cuando veáis que estas cosas suceden,
sabed que inminente está, a las puertas"

Mc 13,28-29 y par

172) Cfr también Mt 24,23 Apoc 3,3 16,15. Para los escritores neotestamentarios, que aceptan la mesianidad de Jesús de Nazaret, la pregunta escatológica se plantea sobre el Reino de Dios o la Parusía (segunda venida) del Cristo.

173) M.McNamara, *o.c.*, pp 243-245.

Con todo, el día de la venida del Señor permanece en el más inaccesible misterio:

> **De *ese día y esa hora* nadie sabe, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre. Ved, vigilad y orad, pues no sabéis cuando es *el tiempo* (καιρός). Es como el hombre que parte de viaje y al dejar su casa encargó a sus siervos, a cada uno, su trabajo. Así, velad vosotros, pues no sabéis cuándo vendrá el Señor de la casa: si a la tarde, a la medianoche, al canto del gallo o a la madrugada. No sea que repentinamente venga y os encuentre dormidos. Lo que os digo a vosotros, vosotros decidlo a todos: ¡Vigilad!**
>
> Mc 13,32-37

Mt conserva también la perícopa del día y la hora que nadie conoce (Mt 24,36) y el tema de la vigilancia (vv 37-51) más desarrollado que en Mc e ilustrado con dos parábolas: la de las vírgenes prudentes y necias (tema central: la vigilancia: premio a los buenos siervos, castigo al mal siervo). Mt concluye con la descripción del juicio insistiendo de nuevo en el tema de la retribución. Lc 21,33-36 cierra el sermón con una breve llamada a la vigilancia.

He aquí nuestras notas: (174)

1.- Entendemos que esta pieza está jugando alrededor del término *qṣ:* La *consumación* del mundo (en equivalencia con la *Parusía* de Cristo) el *fin* que todavía no ha llegado, el *fin* hasta el que hay que perseverar, el *fin* que vendrá cuando la Buena Noticia haya sido anunciada en todo el mundo, es el tiempo de la venida del Hijo del Hombre, el καιρός , ese día desconocido que exige atenta vigilancia. Diversos vocablos (συντέλεια, τέλος, καιρός, ἡμέρα, ἐκεύνη) se usan para expresar la misma misteriosa realidad que en hebreo y arameo se designa con el término *qṣ - qaiṭ* (175). En la lengua original -en la tradición oral y escrita- tendrían estas perícopas mucha más garra y mayor fuerza evocadora con la incesante repetición del término *qṣ*: es ésta una palabra-eje del sermón escatológico.

2.- La parábola de la higuera (Mc 13,28-29) juega también con el término *qṣ* aprovechando que sonaría igual a *qyṣ* (θέρος , verano); bastaba aplicar la regla exegética del doble sentido (*tartey mašma'*)

---

174) Amplio y reciente estudio en A.Feuillet, 'La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur l'éschatologie des Synoptiques'. *Revue Tomiste* 80 (1980) 181-215. Véase también Ch.Perrot, 'Essai sur le discours eschatologique (Mc XIII,1-37 Mt 24,1-36 Lc XXI, 5-36)' *RecSR* 47 (1959) 481-514.

175) "Aux termes *télos, syntéleia, tà ésjata* du grec correspondent en hébreu et en araméen (...) le mot *qṣ*" (R.Le Déaut, *La Nuit Pascale*, Roma 1963, p 275)

bastaba aplicar la regla exegética del doble sentido (*tartey mašma'*) (176). Nótese que la palabra θέρος aparece sólo en este lugar en todo el NT, y siempre en la fórmula ya fijada:

Mt 24,32: ἐγγύς τὸ θέρος
Mc 13,28 ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν
Lc 21,30 ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν

Esta expresión equivale a la frecuente fórmula cristiana:

Mt 21,34: ἤγγισεν ὁ καιρός
26,18: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστίν
Lc 21, 8: ὁ καιρός ἤγγικεν
Apoc 1, 3: ὁ γὰρ καιρός ἐγγύς
22,10: ὁ καιρός γὰρ ἐγγύς ἐστίν

Es claro que por debajo de καιρός y θέρος está el mismo término *qṣ - qyṣ*. La contracción del diptongo 'ay' en 'e' hacía que 'verano' y 'fin' sonaran igual. El juego de palabras está inspirado en Am 8,1-2. Pero Lc ya no debió entender el juego de palabras de la lengua original (¿le llegó ya la tradición escrita en griego?) y añadió el sujeto que faltaba en la redacción griega:

> **Fijaos en la higuera o en cualquier árbol: cuando echan brotes, os basta verlos para saber que *el verano* está ya cerca. Pues lo mismo: Cuando veáis vosotros que suceden estas cosas, sabed que está cerca *el Reino de Dios***
>
> Lc 21,30-31

Cfr nuestro más detallado estudio en VD 46 (1968) 361-369 (177). Posteriormente Díez Macho ha retomado y desarrollado la significación de este dato (178).

---

176) Tal juego de palabras no parece haberlo visto A.Feuillet, razón por la que, a nuestro juicio, no ha interpretado correctamente la parábola (Feuillet, *art.cit.*, pp 204-205)

177) M.Pérez Fernández, 'Prope est Aestas (Mc 13,28 Mt 24,32 Lc 21,29)' *VD* 46 (1968) 361-369. El mismo año publicaba J.Dupont el artículo 'La parabole du figuier que bourgeonne (Mc XIII,28-29 et paral)', *RB* 1968, pp 526-548, en el que entreveíatambién "le jeu des mots dans la parabole", aunque severamente juzgaba: "mais la conjecture y tient trop de place" (p 542).

178) "Suponemos que Jesús pronunció *qaiṣ* (el verano) sin resolver el diptongo. El arameo galilaico, que era el que ordinariamente Jesús hablaba, suele retener el diptongo contrariamente al ugarítico, fenicio y hebreo del norte, pero habida cuenta que Jesús pronunció el discurso escatológico a la salida del Templo (Mc 13,1) y que lo pronunció en lengua hebrea, pues el juego *qyṣ - qṣ* sólo es posible en hebreo dado que en arameo 'verano' es *qyṭ* (cfr Dn 2,25 y N Gen 8,22), el Señor pudo haber dicho *qeṣ* (el verano) con lo que el juego no estaría en dos palabras de consonante iguales y vocalización distinta (*qaiṣ - qeṣ*) sino en dos palabras de las mismas consonantes y de las mismas vocales (*qeṣ - qeṣ*): en este caso la técnica no sería *al tiqrey* sino *tartey mašma'*: usar una palabra con dos sentidos distintos" (A.Díez Macho, *Neophyti I*, IV, pp 52*-53*; del mismo autor, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Salamanca 1974, p 134). Precisamente este dato viene a confirmar la tesis de que el hebreo era también lengua hablada, no sólo litúrgica o de los cultos, en tiempos de Jesús.

3.- Un cierto paralelismo existe entre la escena de Jacob rodeado de sus hijos (TgP Gen 49,1) y Jesús rodeado de sus discípulos (Mc 13,1 y par): los dos grupos plantean la cuestión del *tiempo final*, pero ninguno de los jefes de ambos grupos consigue dar respuesta: a Jacob se le ocultó el secreto y se le cerró la puerta; a Jesús -'el Hijo'- tampoco le ha sido revelado el tiempo final (Mc 13,32). Veamos en detalle:

a) La expectación (N: *sbryn*) y la inquisición (TgF: *b'yn*) de los hijos de Jacob acerca del tiempo de la venida del Mesías corresponde a la pregunta inicial de los discípulos de Jesús sobre la Parusía del Cristo y la συντέλεια del mundo.

b) *El tiempo escondido a Jacob* corresponde en el sermón escatológico al tema del τέλος y del καιρός inminente, a las puertas, ante el que hay que vigilar (parábola de las vírgenes) porque vendrá inesperadamente en el día y la hora que no ha sido revelado ni a los ángeles ni al Hijo.

c) La figura de *la puerta que se abre y se cierra* (simbolismo del secreto revelado y ocultado) tiene su resonancia neotestamentaria en la parábola de las vírgenes (Mt: "y se cerró la puerta") y en la conclusión de Mc ("ordenó al portero que velase") (179).

d) El tema de *la retribución* del TgP (*mtn 'gryhwn dṣdyqyy' wpwr'nthwn dršy'y'*) corresponde a Mt 24,46-51, a la parábola de los talentos y a la descripción del juicio final en el cap 25 (180).

... cfr Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Barcelona 1972, pp35-36), contra la opinión de K.Beyer (*Althebräische Grammatik*, Göttingen 1969, pp 13-16) según el cual el hebreo habría dejado prácticamente de hablarse, relegado por el arameo, en el siglo IV antes de Cristo.

179) Cfr Lc 13,22-30 Apoc 3,7.20. Pero el simbolismo de la puerta que se abre y se cierra pudiera tener relación con la costumbre judía de abrir las puertas del Templo en la mitad de la noche de Pascua (Josefo, *Ant.Judaicae* XVIII,29). Este uso, que nos resulta misterioso, se explicaría por la convicción de que el Mesías había de manifestarse en el Templo (cfr Mal 3, 1 LXX Ez 44,2) en la noche de Pascua: "Apoc 3,20 serait un témoignage de l'usage d'ouvrir la porte pour marquer que l'on était prêt a accueillir la salut messianique" (Le Déaut, *La Nuit Pascale*, p 294; cfr *ibid* pp 288-289). Sobre la espera del Mesías en la noche de Pascua, cfr *infra*, cap III.

180) En Lc 21,22 leemos: "Pues éstos son los días de la venganza (*hemérai ekdikéseos*) para que se cumplan todas las cosas que han sido escritas". El evangelista hace alusión evidente a Jer 5,29, que ofrece un elenco de las mismas calamidades de los sinópticos para el día de la venganza, y a Os 9,7. *Ekdíkesis* traduce la raíz hebrea *nqm*, que en arameo deviene *pwr'nwt*; ahora bien *pwr'nwt* expresa la idea de la venganza (Tg Is 34,8 61,2 PsJ Deut 32,33) y la idea de la retribución o del castigo divino (Onq Deut 32,35-36.41 PsJ y TgF Deut 32,35.41) Siendo esto así, y vistas las anteriores correspondencias entre nuestro Targum y el sermón escatológico, no nos parece aventurado proponer una semejanza temática entre, por una parte, las *hemérai ekdikéseos* cuando se cumplirán las Escrituras sobre el juicio de Jerusalén en

4.- Una especial asonancia con nuestro versículo targúmico tiene *IPed 1,5.10-11:*

> **Para la salvación que está dispuesta a manifestarse en el *tiempo último* (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ)**
> **(...)**
> **Acerca de dicha salvación *inquirieron e investigaron los profetas* que vaticinaron la gracia a nosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo (καιρὸν) indicaba el Espíritu de Cristo que en ellos moraba..."**

Este texto no puede menos de evocarnos a los doce hijos de Jacob *pidiendo* (*b'yn*) se les revelara *el tiempo de la salvación: qṣ pwrqn'*. Lo puede iluminar *Mt 13,16-17 (Lc 10,24):*

> **Bienaventurados vuestros ojos porque ven, y vuestros oídos porque oyen. En verdad os digo que muchos *profetas y justos* desearon ver lo que vosotros véis y no lo vieron, y oir lo que vosotros escucháis y no lo oyeron**

M.McNamara, estudiando el versículo targúmico a la luz de este texto, concluye: "Jacob can certainly be classed among the just of the OT. With Ps 105 (104), 15 and 1 Chr 16,22 we can also call him a prophet" (181).

B.- La espera del tiempo de la salvación y de la consolación
סברין קץ פורקמא ונחמתא

Qṣ pwrqn' wnḥmt' es una expresión de nuestro Targum para significar el tiempo mesiánico; en griego es traducida por σωτηρία y παράκλησις , los dos términos que aparecen unidos en IICor 1,3-7. 'Los días de la consolación' aparecen en paralelo con 'el día de la resurrección de los muertos que ha de venir": Tg Os 6,1-2 (cfr *supra)* en N Num 23,23 'las cosas buenas y las consolaciones' (*ṭbth wnyḥmth*) designan los bienes de la edad mesiánica que se prometen a Israel (cfr *infra* en cap IV). 'Consolador' (*Menaḥem*) es, además, uno de los títulos del Mesías (cfr Strack-Billerbeck, II,113), título que acaso haya sido sugerido por Lam 1,16:

> **Por estas cosas cosas yo lloro,**
> **mis ojos derraman agua,**
> **pues se ha alejado de mí *el Consolador*,**
> **el que reanima mi alma...**

... el *kairós* que a nadie es dado conocer, y, por otra parte, la targúmica *pwr'nwt dršy'y'* que habrá de suceder en el tiempo oculto (*qyṣ' gnyz'*), en el día final (*bswf ywmy'*). Así pues, el tema de la retribución no sólo está atestiguado por Mat como apéndice del sermón escatológico, sino que ya aparece en el cuerpo mismo del discurso.

181) M.McNamara, *o.c.*, p 243.

o también por el hecho de que tanto *mnḥm* como *ṣmḥ* ('brote', la antigua designación del futuro rey de la edad de oro) tienen el mismo valor numérico: 138 (182).

Es sobre todo en el NT donde encontramos los más antiguos y precisos paralelos de la expresión targúmica. 'Salus messianica -escribe F.Zorell en su Diccionario del NT- dicitur παράκλησις τοῦ Ἰσ ραῆλ . Véanse los siguientes textos:

25 **Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piado-**
so, *que esperaba la consolación de Israel* y el Espíritu Santo es-
26 **taba sobre él; y le había sido revelado por el Espíritu Santo**
que no vería la muerte antes de *ver al Mesías* del Señor. (...
27 **...) y cuando sus padres introducían al niño Jesús (...)**
28 **Simeón le recibió en sus brazos y bendijo a Dios diciendo:**
29 **Ahora, Señor, puedes ya dejar ir a tu siervo en paz según tu pala-**
bra, pues ya *han visto mis ojos tu salvación...*

Lc 2,25-29

Y hablaba (Ana) de él a todos *cuantos esperaban la redención de Jerusalén*

Lc 2,38

Tened vuestros lomos ceñidos y las lámparas encendidas en vues-
tras manos, y sed como hombres *que esperan a su señor* de vuel-
ta de las bodas

Lc 12,35

Un varón de nombre José (...), hombre bueno y justo (...), *que esperaba el Reino de Dios*

Lc 23,50-51

Es claro que προσδεχόμενος en Lc es un término técnico para expresar la espera mesiánica; por debajo del verbo griego se encuentra el aramaico *sbr*; así lo ve un especialista como G.Dalman: "Hier (se refiere a Lc 2,25.38 23,51 y Mc 15,43) ist *sabbar* das entsprechende aram. Wort, s. Onk. Gen. 49,18; Trg. Jes. 30,18; 64,3; Hab. 2,3, vgl. das in späte Teile des Alten Testaments eingedrungene *śbr*, LXX Dan. 7,25 προσδέξεται für aram. *sbr*, sowie das subst. *sbr'* 'Hoffnung' Ber. R. 53" (183).

En los citados textos lucanos es claro la equivalencia mesiánica de los términos "Consolación", "Salvación", "Reino", "Redención".

---

182) Cfr G.F.Moore, *o.c.*, II, p 348. En nota 5 escribe: "Jer. Berajot 5a, above. Hanina bar Abahu, fourth century; Lam. R. L.s.c. In both places there follows inthe name of the same fourth century Amora (Aibo) the story of how the 'Comforter' was born in Bethlehem on the night when Jerusalem was destroyed, and carried off by a storm wild"

183) G.Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, p 89.

Así pues, la fórmula neotestamentaria προσδεχόμενος παράκλησιν - λύτρωσιν, βασιλείαν, κύριον tiene una notable correspondencia con la fórmula de Neofiti: *sbryn dhw' ytgly lhwn qṣ pwrqn' wnḥmt' (184).*

Debe notarse, finalmente, que *la salvación* que ya han visto los ojos de Simeón (Lc 2,29) corresponde a *la consolación* que esperaba (v 25), *al Mesías* del Señor (v 26), *a Jesús de Nazaret* (vv 27-28); por donde también en Lc encontramos el mismo juego σωτήριον-παράκλησις que usa TgP Gen 49,1: *pwrqn' wnḥmt'* (185).

C.- Conclusión

En el NT hemos encontrado los mismos temas, las mismas fórmulas y la misma terminología del TgP, siempre en el mismo contexto mesiánico-escatológico. Ello nos lleva a afirmar que ambos -TgP y NT- están desarrollados sobre la misma base, suponen la misma corriente de ideas: el Tg se remonta a una tradición contemporánea o anterior al NT. Quién ha de ser explicado por quién, es una pregunta, al final de este ensayo, supérflua: el NT nos ha ayudado a entender la sobria y densa lectura de la liturgia sinagogal; y la lectura sinagogal nos ha servido para descubrir la fuerza evocadora y precisa de términos y fórmulas del NT. Ambos, dos géneros literarios distintos con fines distintos, se iluminan mutuamente y nos iluminan el contexto. Digamos que un poema tan breve y apretado como el del TgP Gen 49,1 no podía ser sino la síntesis versificada de ideas y tradiciones diversas en torno al tema escatológico.

Deseamos concluir notando que tanto la tradición de TgF ("*pidiendo -b'yn-* que les revelara..."), como la de N (*esperando -sbryn-* que se les revelara...) están atestiguadas en el NT:

- TgF, *b'yn*: Mt 24,3 (par Mc 13,3 Lc 21,7) Mt 16,1 Act 1,6 IPed 1,10-11.
- TgN, *sbryn:* Lc 2,25.38 12,35 23,50-51 Mc 15,43.

---

184) Le Déaut (*La Nuit Pascale*, p 233) ilumina Lc2,25-38 con Tg Sl 18,29: "... El Señor mi Dios me conducirá de las tinieblas a la luz; él *me hará ver la consolación* del mundo futuro destinada a los justos". Añadimos dos nuevos textos targúmicos: Tg Is 33,20, "*Tus ojos verán la consolación de Israel*"; y PsJ Gen 46,30 (encuentro de Jacob con José), "Dijo Israel a José: *Muero ya consolado*, porque muero con la muerte que mueren *los justos* después que he visto tu rostro cuando todavía vives" (Compara con Lc 2,25.29). Si el Cántico de Simeón se inspira en PsJ Gen 46,30, como nos parece probable, hay aquí una interesante interpretación mesiánica de la figura de José (Véase más adelante nuestro Excursus sobre la tipología José-Jesús).

185) El uso de *paráklesis* como término mesiánico se percibe también en Lc 6,24: "¡Ay de vosotros los ricos, pues ya habéis recibido vuestra *paráklesin!*". El paralelismo antitético según el cual se desarrollan los vv 20-26 exigen que la *paráklesis* del v 24 corresponda antitéticamente al concepto de 'Reino de Dios' del v 20. Lucas, pues, habría usado un término técnico de la salud mesiánica para expresar con mayor ironía la oposición: "Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios - ¡Ay de los ricos, pues ya han recibido, con

2: *TgP Gen 49,8-12*

Estudiaremos por separado la versión targúmica de cada uno de los versículos (186):

I.- *v 8: Preeminencia de Judá sobre sus hermanos*
II.- *v 9: El León de Judá*
III.- *v 10: El Rey Mesías*
IV.- *v 11: El Mesías guerrero*
V.- *v 12: El Mesías pacífico*

I.- v 8: Preeminencia de Judá sobre sus hermanos

N Gen 49,8	PsJ Gen 49,8
A tí, Judá,	**Tú, Judá,**
	confesaste el incidente con Tamar,
te alabarán tus hermanos,	**por ello te alabarán tus hermanos**
y todos los judíos	
serán llamados judíos	**y se llamarán judíos**
por tu nombre.	**por tu nombre.**
Tus manos te vengarán	**Tus manos te vengarán**
de tus enemigos.	**de tus enemigos**
	arrojándoles flechas
	cuando vuelvan la espalda ante tí.
Se adelantarán a saludarte	**Se adelantarán a saludarte**
todos los hijos de tu padre	**los hi jos de tu padre**

PsJ motiva, paradógicamente, la alabanza de los hermanos en el incidente de Judá con Tamar; N (y los Fragmentarios) mencionará este hecho en el v 9. Estudiamos los tres temas fundamentales del v 8: El incidente con Tamar (A), La alabanzade los hermanos (B), La venganza sobre los enemigos (C).

A.- El incidente de Judá con Tamar

El hecho está narrado en Gen 38: Er, primogénito de Judá, casó con Tamar y murió sin dejar descendencia. Según el uso legal (levirato), correspondió al otro hermano, Onán, casar con la viuda para procurar descendencia al primero:

> **Pero Onán, sabiendo que la descendencia no iba a ser suya, cuando se llegaba a la viuda de su hermano derramaba por tierra para no procurar descendencia a su hermano**
>
> Gen 38,9

---

186) Para la exégesis del texto hebreo, en la que no entramos en este estudio, cfr E.Selling, 'Zu den Judasspruch im Jacobssegen Gen 49,8-12 und im Mosessegen Deut 33,7'. *ZAW* 1944, pp 57-67; Kevin Smyth, 'The Prophecy Concerning Judah: Gen 49,8-12'. *CBQ* 7 (1945) 290-305; E.M.Good, 'The "Blessing" on Judah, Gen 49,8-12: *JBL* 82 (1963) 427-432; A.Caquot, 'La Parole sur Juda dans le Testament Lyrique de Jacob (Gen 49,8-12)',

Por ello Onán murió castigado por Dios. Entonces Judá ya temió por su tercer hijo, Sela, si lo entregaba a Tamar según la ley, y dió largas al asunto poniendo excusas. Tamar respondió con astucia, y mediante una estratagema consiguió quedar encinta de Judá sin saber éste que se trataba de su nuera. El incidente terminó en los tribunales y Judá tuvo que reconocer públicamente su participación en los hechos y confesar: "Ella es inocente y yo no, pues no le dí a mi hijo Sela (v 26) (187)

La significación de este episodio en la tradición judía ha sido diáfanamente expuesta por R.Bloch (188): La estratagema, moralmente muy discutible, de Tamar se justifica por su deseo de una descendencia santa, por su deseo del Mesías; el error en que cayó Judá fue dispuesto minuciosamente y provocado providencialmente por Dios en función del Mesías que había de venir. La antigüedad de esta interpretación queda probada por diversos Midrasim y por el testimonio del mismo NT (189). Por todo ello, el episodio de Gen 38 no tiene el veto de la Misná para ser leído y traducido en la sinagoga; expresamente se dice lo contrario:

> *Se lee la historia de Rubén, pero no se traduce;*
> *la historia de Tamar se lee y se traduce*
>
> Megillah 4,10

El hecho de que la Misná ordene expresa y positivamente que este episodio se lea y se traduzca es señal de que alguna resistencia habría a hacerlo; de lo contrario no hubiera sido necesario mencionarlo. Evidentemente los reparos que se podían poner a Gen 38 partirían de que resulta una historia nada edificante, ni honrosa, a primera vista, para ninguno de los personajes que en ella intervienen, y muy señaladamente para el padre Judá.

---

187) Más literalmente: "Ella es más justa que yo"; pero en el contexto jurídico de un tribunal que va a sentenciar nos parece mejor la traducción propuesta. Sobre el sentido de justicia como fidelidad, cfr G.Von Rad, *Teología...*, I, p 458.

188) R.Bloch, 'Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar. Mth., I,3', en *Mélanges bibliques redigés en l'honneur d'André Robert*, Paris 1957, pp 381-389.

189) Mt 1,3 nombra a Tamar entre los ascendientes del Mesías. Escribe R.Bloch (*art.cit.*, p 387): "C'est par là que le Midrash expliquera le comportement de Juda ou de Tamar: ils ont agi en vue du Roi Messie"; y cita a continuación Midraś haGadol I, p 655, ed. M.Margulies: "R.Judan dit: 'Elle est juste', et l'esprit Saint se manifesta et dit: 'Tamar n'est pas une prostituée et Juda n'a pas voulu se livrer à la prostitution avec elle; *la chose est arrivée à cause de moi, pourque se léve de Juda le Roi Messie*' ". La haggadá del TgP a Gen 38 termina con una frase lapidaria que da la plenitud de significado a este episodio: "Los dos (Judá Tamar) están justificados; de delante de Yahweh viene la cosa".
En realidad cabe decir que la exégesis judía integró bien pronto 'el pecado' de Judá, pues ya el mismo texto bíblico de Gen 38, interrumpiendo como una cuña la historia de José, está en función de una concepción davídica y mesiánica de las viejas historias patriarcales (Cfr comentarios al Génesis).

Tras estas notas previas abordamos el texto targúmico. Según PsJ Judá fue alabado por sus hermanos, no por su relación incestuosa con Tamar, sino por haber reconocido *-confesado-* su participación en los hechos. J.Bowker, ob cit, p 98, traduce así el versículo targúmico: "Judah, you acknowledged what happened with Tamar...". Que se trata del reconocimiento de un pecado lo ha visto la exégesis judía: TJ Sota 1,4; TB Sota 10b; Jubileos 41,23-28; Gen R 97; Midrás Tehillim 76,2:

> *Judá, a tí te alabarán tus hermanos. Es lo que Job dijo bajo inspiración divina: 'Lo que los sabios transmitieron y no ocultaron de sus antepasados' (Job 15,18). ¿A quién se refiere Job en este texto? Se refiere a los justos que dominaron sus malas inclinaciones y* **confesaron sus pecados.** *Pues quien confesare sus pecados merecerá la vida futura, como está escrito: 'Quien ofrece el sacrificio de la confesión (***zbḥ twdh** *(190)) ése me honra' (Sl 50,2). Y tal es el caso de Judá: Cuando le acaeció el incidente de Tamar y la llevaban a quemar, ella le dijo: 'Reconoce, por favor' (Gen 38,25). ¿Qué significan estas palabras? -Levanta tus ojos y reconoce a tu Creador y no te avergüences de la carne y la sangre. Inmediatamente él venció su mala inclinación y confesó los hechos..."*
>
> Gen R 97

> *¿Por qué la tribu de Judá mereció la realeza? Replicó R.Tarfón: porque Judá confesó sus relaciones con Tamar. Respondieron los discípulos: Bastante compensación es que su* confesión *fuera aceptada como* **expiación por su ilícita relación.**
>
> Midrás Tehillim 76,2

> *Y Judá reconoció que lo que había hecho era malo, pues se había acostado con su nuera (...). Y él recibió el perdón pues se arrepintió de su pecado y de su ignorancia, porque había pecado gravemente ante nuestro Dios...*
>
> Jubileos 41, 24ss

Hemos de concluir que el judaísmo poseía desde antiguo una teogía del perdón mediante la confesión o reconocimiento de su falta como Judá consigue a su vez el reconocimiento (la alabanza: *twdh*) de sus hermanos. Judá, pues, queda justificado no porque no hubiera pecado, sino porque confesó su pecado. El orígen de esta tradición está en el mismo texto de Gen 38,25-26: Tamar invita a Judá a que *reconozca* como suyos el anillo del sello, el cordón y el bastón (las tres pruebas o testigos de su culpabilidad), y Judá los reconoció. TgN desarrolla estos dos versículos en una amplia haggadá que creemos prueba definitivamente cuanto hasta aquí llevamos dicho:

> *Tamar salía a ser quemada por el fuego y pidió los tres testigos y no los encontró. Levantó los ojos a las alturas y dijo: Te lo pido por las misericordias*

---

190) *twdh:* confesión y alabanza (o acción de gracias). Cfr *infra.*

de delante de tí, Yahweh: Tú que respondes a los angustiados en la hora de la tribulación, respóndeme a mí en esta hora que es la hora de mi angustia, Dios que respondes a los angustiados. E ilumina mis ojos y dame los tres testigos y yo te prometo tres justos en el valle de Dura: Ananías, Misael y Azarías. Cuando bajen al fuego abrasador santificarán tu nombre santo. Y al instante Yahweh oyó la voz de su súplica y dijo a Miguel: Baja, dale los tres testigos de él. Y se iluminaron sus ojos y los vió y los puso en las manos de los jueces y dijo: Del hombre mismo de quien estas cosas son estoy embarazada. Pero yo, aunque estoy embarazada, no le pondré en evidencia. El testigo que hay entre mí y él pondrá en **su corazón el verlos** *en esta hora y me librará de este gran juicio. Inmediatamente se levantó Judá sobre sus pies y dijo: Os lo ruego, hermanos míos y hombres de la casa de mi padre, escuchadme: prefiero ser quemado en este mundo con fuego que se extingue para que no seamos quemados en el mundo venidero cuyo fuego es inextinguible. Prefiero ser sonrojado en este mundo que es mundo pasajero, para que no seamos sonrojados delante de mis padres justos en el mundo venidero. Y escuchadme, hermanos míos y casa de mi padre: con la medida que el hombre midiere se le medirá, ya sea medida buena ya sea medida mala. ¡Bienaventurado todo hombre que pueda manifestar sus obras! Por cuanto cogí la túnica de mi hermano José y la teñí con sangre del cabrito y dije a Jacob: Reconoce, reconoce, por favor, si es o no la túnica de tu hijo; ahora se me dice a mí: de quien son este anillo-sello, este cordón y este bastón, de él estoy encinta. Tamar, mi nuera, es inocente; de mí está embarazada; lejos de ella, de mi nuera Tamar, el concebir hijos de protitución. Bajó una voz de los cielos y dijo: Los dos están justificados; de delante de Yahweh viene la cosa. Y reconoció Judá y dijo: Mi nuera Tamar es inocente, porque no le dí a mi hijo Sela. Y no volvió a conocerla más.*

N Gen 38,25-26

Nos queda por discutir la técnica exegética mediante la cual PsJ consigue 'traducir' la historia de Tamar en Gen 49,8. El recurso parece claro: ya el texto hebreo jugaba con la raíz *ydh* y la etimología popular de Yehûda (191). Ahora bien, *ydh* (*ydy* aram.) en la forma *hif'îl* (*'af'el*, aram.) tiene la doble significación de confesar o reconocer los pecados y de alabar o dar gracias (192). TH Gen 49,8 toma sólo esta segunda acepción: sus hermanos le alabaron, le confesaron su

---

191) En Gen 29,35 la imposición del nombre *Judá* al cuarto hijo de Lía se basa en una etimología popular: "Y concibió de nuevo y dió a luz un hijo y dijo: 'esta vez alabo (*'wdh*) a Yahweh'; por ello le llamó Judá (*yhwdh*), y cesó de dar a luz". Gen 49,8 se basa también en esta misma etimología: "*Judá*, a tí te *alabarán* tus hermanos"; nótese cómo este texto juega con la aliteración del sonido consonántico de la *yod*: *Yehûdah 'tth yodûka ḥyka yadeka be'oref 'oyebeyka yistaḥawu leka ... gûr 'aryeh yehûdah...*

192) F.Zorell (*Lexicon...*) recoge los dos significados para la forma *hif'il*: " 1) *Confessus est peccata commissa.* 2) *Professus est, palam agnovit alqd laude dignum*". En arameo Jastrow registra las mismas acepciones para la forma *'af'el*

reconocimiento; al meturgeman esta misma frase le recuerda que también Judá, como dice su mismo nombre, hizo otra confesión al reconocer su participación en el incidente con Tamar; el texto targúmico resultante juega con los dos sentidos del mismo verbo: confesión de los pecados por parte de Judá, confesión de alabanza por parte de los hermanos; esta 'traducción' se basa, pues, en la regla exegética *tartey mašma'* (doble sentido). El mismo recurso usa M.Tanhûma en un bonito juego de palabras:

> *Judá, a tí te alabarán tus hermanos. En tu nombre se gloría tu madre, pues cuando te dió a luz dijo: Esta vez doy gracias al Señor. ¿Y qué vio para gloriarse en Judá? Pues dió a luz a Rubén y, viendo a Datán y Abirón, no se glorió en él. Dió luz a Simeón y, viendo a Zimrí, no se glorió en él. Dió luz a Leví y, viendo a Corah, no se glorió en él. Pero cuando dió a luz a Judá, en seguida se glorió en él, porque él confesó en el asunto de Tamar como está escrito: 'Reconoció y dijo: ella es más justa que yo...*
>
> M.Tanhûma, Wayeḥy 12 (193).

B.- La alabanza de los hermanos

El previo reconocimiento, por parte de Judá, de su implicación en el asunto de Tamar es lo que motiva -según PsJ- el reconocimiento, por parte de los hermanos, de la primacía de Judá; es óptima la traducción de Bowker a PsJ conservando el tenor del texto arameo: "Judah, you *acknowledged* that happened with Tamar, therefore your brothers shall *acknowledge* you, and they shall be called Jehudain after your name" (194).

El liderazgo de Judá es un hecho indiscutible por todos reconocido, pues de hecho todos los hermanos se llaman judíos según el nombre de Judá (195). Esta precisión, recogida en N, PsJ y TgF, está tam-

---

193) *M.Tanhûma, Wayeḥy 12: Yhwdh 'th ywdwk 'ḫyk, 'th bšmk hwdt 'mk kšyldh 'wtk 'mrh hf'm 'wdh 't h', wmh r'th lhwdwt byhwh, 'l' yldh lr'wbn, wr'h dtn w'byrm wl' hdt bw, yldh lšm'wn wr'th zmr' wl' hwdt bw, yldh llw' wr'th qrḥ wl' hwdt bw, kywn šyldh l'hwdh myd hwdh bw, šhw' hwdh bm'šh tmr, šn'mr wykr yhwdh wy'mr ṣdqh mmny ...*

194) J.Bowker, *o.c.*, p 278.

195) Judío empieza a designar a todo el pueblo cuando, desaparecido el Reino del Norte (año 722 a.C.), queda sólo Judá como representante de Israel-Pueblo de Dios. Josefo escribe: "Los judíos se llamaron así desde que al regresar de Babilonia, la tribu de Judá fue la primera que volvió a aquellas regiones..." (*Ant 11,173*). R.Simeón ben Yohay, de mediados del siglo II, refleja el uso popular en una fórmula que recuerda nuestra paráfrasis targúmica: "Todos tus hermanos serán llamados según tu nombre. Un hombre no dice: yo soy un rubenita o un simeonita, sino yo soy un judío..." (Gen R 98,6).

bién en estrecha relación con el episodio de Tamar, pues en Gen 38,9 Neofiti y PsJ señalan que Onán se negó a suscitar descendencia de hijos 'al nombre de su hermano', pues ya sabía

> **que los hijos no se llamarían por su nombre (Onán), y cuando entraba a la mujer de su hermano destruía sus obras sobre la tierra para no suscitar hijos al nombre de su hermano**
>
> N Gen 38,9

Esta observación subraya el carácter providencialista, ya notado por R.Bloch, con que la tradición judía ha leído siempre el episodio de Tamar: todo él está en función de asegurar una descendencia a Judá, pues, como última razón, de Judá saldrá el Mesías (197). Midrás Tanhûma, en un texto que es evidentemente una cita de TgP Gen 49,8, desarrolla su homilía poniendo de manifiesto la finalidad mesiánica del versículo:

> *Te alabarán tus hermanos porque todo Israel se llamará según tu nombre: judíos. Y no sólo ésto, sino que el Mesías saldrá de tí, el que salva a Israel...*
>
> M.Tanhûma, Wayehy 12

C.- La Venganza sobre los enemigos

Es una traducción directa de TH: "Tu mano sobre la cerviz de tus enemigos". Sólo PsJ precisa la modalidad de la venganza: "tus manos te vengarán de tus enemigos *arrojándoles flechas*". Sin duda, la imagen de TH sugirió a alguién otra más completa: la mano empuñando un puñal o lanzando flechas y dardos; el resultado fue, sin embargo, que la metáfora perdió calidad, más aún, dejó de ser metáfora para reflejar sólo un hecho bien preciso (198). Un paralelo a PsJ se en-

---

.. Pero queda siempre un matiz diferencial entre judío e israelita: Israel evoca la elección y designa muy principalmente al Pueblo Santo de Dios; por eso entre ellos mismos se llaman israelitas. Judío, sin embargo, es el nombre con el que son designados por los de fuera. En la diáspora los matices se pierden y es donde el nombre 'judío' gana más terreno. Por otra parte, parece ser que judío llegó a tener un sentido despectivo. En este punto una posición extrema ocupan los escritos neotestamentarios y la literatura cristiana posterior: son 'los judíos' los que crucificaron a Jesús y se desgajaron del verdadero 'Israel'. Acaso por todo esto algunos círculos judíos, especialmente sensibles, evitaron el nombre. Cfr en TWbNT, art de Von Rad y Kuhn bajo el título *Israel*.

196) Aunque N y TgF no citen expresamente a Tamar en Gen 49,8, es evidente que su precisión sobre el nombre 'judío' depende de aquel episodio. En este v es PsJ quien más claramente nos ha conservado la tradición palestina.

197) La participación de Judá en los hechos fue como el 'necessarium pecatum' (¡O felix culpa!) para que surgiera el Mesías.

198) Es éste un rasgo típico de la traducción targúmica: concretizar, completar un texto, desvelar sus alusiones; es lo que ha venido en llamarse 'historiografía creadora'.

cuentra en *'Aboda zara 25a:*

> *¿Qué tipo de combate requiere el apuntar la mano a la cerviz del enemigo? -Ciertamente la lucha con el arco.*

Acaso la base de esta concretización en Judá se encuentre en textos como IISam 1,18 22,35.41 ICron 12,2 IICron 14,7. Con todo, hay que precisar, según la tradición bíblica no es Judá la única tribu con arqueros y mucho menos una tribu exclusivamente de arqueros; arqueros son también los israelitas y, sobre todo, los benjaminitas. Así pues, aunque la traducción es legítima según el método derásico, no parece del todo afortunada.

Nota sobre la traducción de Onqelos

8 **Tú, Judá, confesaste sin avergonzarte.**
en tí se gloriarán tus hermanos.
Tus manos prevalecerán sobre tus enemigos:
se dispersarán tus enemigos
cayendo de espaldas ante tí.
Se adelantarán a saludarte los hijos de tu padre.
9 **Al comienzo será un príncipe**
y al final se convertirá en un gran Rey
de la casa de Judá.
Pues de un juicio de muerte
salvaste tu alma...

Esta versión acusa algunos evidentes retoques: en los vv 8 y 9 evita el nombre de Tamar, que aparece, sin embargo, en el TgP; también evita la frase 'por tu nombre serán llamados judíos', íntimamente ligada al episodio de Tamar, como ya vimos. Por otra parte el texto de Onq presenta resquicios por donde se descubre una redacción anterior: 'Confesaste sin avergonzarte', dice Onq sin especificar más, pero la mención de esta 'vergüenza' delata que no puede tratarse sino de la confesión de su culpabilidad en el caso Tamar (199); 'de un juicio de muerte salvaste tu alma', continúa Onq en el v 9, y ya sabemos que se trata del juicio en que se enfrentaron Judá y Tamar.

Ocurre que Onq quisiera no tocar esta enojosa historia; como tampoco menciona en el v 9 -contra la tradición del TgP (cfr *infra*)- el intento de asesinato de José por parte de sus hermanos. Para ello Onq ha tenido que revisar un texto que con bastante desparpajo mostraba la debilidad -¡la carne y la sangre!- de los patriarcas; pero la opera-

---

199) Nótese la proximidad de Onq al texto de Gen R que hemos citado en p 114 de este capítulo: "Reconoce a tu Creador y no te *avergüences* de la carne y la sangre. Inmediatamente él venció su mala inclinación y *confesó* los hechos".

ción no fue tan perfecta que no quedaran rasgos de la redacción anterior. Concluímos que el texto del Onq actual es una tradición palestinense revisada; esta observación se irá confirmando a lo largo de nuestro estudio.

II.- v 9: El león de Judá

Onq Gen 49,9	N Gen 49,9
Al comienzo	
será un príncipe	
y al final se convertirá	
en un gran Rey de la casa de Judá.	
	Yo te comparo, Judá, hijo mío, (200)
	al cachorro de los leones:
	Tú, hijo mío,
	libraste de sus asesinos a José;
Pues de un juicio	**tú, hijo mío, del juicio**
de muerte salvaste tu alma.	**de Tamar eres inocente,**
Descansará y habitará	**descansando y habitando**
	en medio del combate
confiado como el león,	**como el león y la leona:**
y al viejo león	
no habrá reino	**Y no habrá pueblo ni reino**
que lo turbe.	**que se mantenga frente a tí.**

Con N concuerdan *l*os Fragmentarios y PsJ con ligeras diferencias (cfr sinopsis). Es de notar que Onq usa el simbolismo 'león-Rey' en su traducción, contra la traducción del TgP.

A.- La versión mesiánica de Onqelos

G.Vermes estudió el simbolismo del león en los Manuscritos del Mar Muerto (201) y concluyó que en el león se simboliza el rey: el Mesías Rey de Israel o incluso el perverso rey de los gentiles (202). La asociación entre el león y el rey, y através de éste con el Mesías, es bastante espontánea, pues el león representa el poder y la fuerza; no necesitaría la exégesis recurrir a técnicas especiales para establecer la igualdad: león-Rey-Mesías (203); bastaba sólo una oportunidad, la

---

200) Cfr lectura de M.Klein: 'Notes on the Printed Edition of Ms Neofiti 1', *JSS* 19 (1974) 225.

201) G.Vermes, *Sripture...*, pp 40-43.

202) "The basic symbolism is ***lion - king***, but the symbolized king is as likely to be a wicked or gentile ruler, as God's Messiah" (*Ibid*, p 40).

203) Es bien conocida la estrecha relación entre los términos Rey y Mesías; cfr óptimo tratamiento en S.Mowinckel, *He that Cometh. Leqaḥ Ṭob* a Num 24,8 establece expresamente la igualdad: "El león es el Mesías" (cfr *infra*, nuestro estudio a Tg Num 24,8).

base de un texto bíblico: tal texto es Gen 49,9 (204), donde Judá es descrito como un león (205).

Dejamos a un lado los textos donde león equivale a 'wicked or gentile ruler' (Vermes) para fijarnos en la equivalencia 'león-Rey Mesías'. Estos son los textos citados por Vermes:

> *Que el Señor te eleve a las alturas eternas, como torre fortificada sobre altas murallas. Castigarás a los pueblos con la fuerza de tu boca, con tu cetro devastarás la tierra, con el aliento de tus labios matarás a tus malvados, con el espíritu del Consejo y con la fuerza eterna, con el espíritu del conocimiento y del temor de Dios. La justicia ceñirá tus lomos y la fidelidad tus riñones. Que te haga cuernos de hierro y cascos de bronce. Embestirás como un novillo y pisarás los pueblos como barro del camino. Pues Dios te ha puesto como cetro sobre los príncipes: a Tí vendrán y se postrarán.Todos los pueblos te servirán y él te fortalecerá con su Santo Nombre.* **Tú serás como un león... Tuya es la presa, ninguno te la quitará... (206)**
>
> 1QSb (Libro de las Bendiciones) V,20-29

> **Como el león** *que ves salir rugiendo del bosque...,* **tal es el Mesías** *que el Altísimo reserva para el final*
>
> 4 Esdras 12,31-32

> *Pero uno de los ancianos me dijo: No llores; ha triunfado* **el león de la tribu de Judá, el retoño de David;** *él podrá abrir el libro y sus siete sellos*
>
> Apoc 5,5

> *Al comienzo será un príncipe, y al final surgirá* **un gran Rey de la casa de Judá** *(TH: 'Judá es un cachorro de león')*
>
> Onq Gen 49,9

En el texto de Qumran el león es el príncipe de la asamblea, el Mesías de Israel (207). En 4 Esdras se establece expresamente la comparación león-Mesías. En Apoc el león de la tribu de Judá no

---

204) En el original hebreo la imagen del león, según B.Vawter ('The Canaanite Background of Genesis 49', *CBQ* 17 (1955) 1-18), alude a la conquista davídica de un santuario cananeo dedicado a una diosa leona; esta divinidad está atestada en textos de Ugarit y se refleja en nombres propios como Ariel; Is 29 describe Jerusalén como un león, por ello se apunta la posibilidad de que fuera la conquista de esta ciudad lo que valió a Judá el sobrenombre de león (B.Vawter, art cit, pp 5-6). Aún demostrándose verdadera esta hipótesis, es claro que las lecturas targúmicas de Gen 49 desconocen ya las antiguas alusiones del texto.

205) "The messianic interpretation of 'lion' is, of course, bound to the exegesis of Gen 49,9 -a passage recognized as messianic by both Jews and Christians" (G.Vermes, *ibid*, p 42)

206) Para la tradución hemos seguido la reconstrucción que hace L.Moraldi, *I Manoscritti di Qumran*, Torino 1971, pp 203-204. Puede verse texto Hebreo en D.Barthelemy-J.Milik, *Discoveries in the Judean Desert. I. Qumrân Cave 1*, Oxford 1955, pp 118-130. También en M.Habermann, *Meghillot Midbar Jehûdah*, Jerushalaim 1959, pp 160-163; y en E.Lohse, *Die Texte aus Qumrân hebräisch und deutsch*, München 1964, pp 54-60.

207) Comenta L.Moraldi:"Si tratta di un testo prezioso per gli attributi dati alla personalità escatologica di questo principe. A lui sono applicati importanti e celebri testi come: Deut 8,

puede referirse sino a Jesús, a quien los cristianos tienen por Mesías. Cabe, pues, esperar que también en Onq 'el Rey de la Casa de Judá' -traducción del 'león' de TH- se refiera de alguna manera al Mesías (208)

B.- La interpretación del Targum Palestinense

Es sorprendente que TgP difiera tan notablemente de Onq y no aproveche la relación león-Rey-Mesías. N, PsJ y TgF comparan a Judá con el león

a) por haber salvado a José de sus hermanos cuando pretendieron matarle (cfr Gen 37,26);
b) por haber resultado justificado en el juicio de Tamar.

En uno y otro caso Judá consigue también salvarse a sí mismo, pues se separó a tiempo de los asesinos de José (PsJ) y no fué 'presa' de ellos, y por su confesión mereció ser absuelto en el juicio de Tamar (209).

El paralelismo entre estos dos episodios -atentado contra José e incidente con Tamar-, al menos por lo que respecta a la participación de Judá en los mismos, es lo que ha hecho que la historia de Tamar, ya ligada a Judá desde el v anterior, 'atrayera' la historia de José.

.. 18 Is 11,1-5 Mich 4,13 7,10; con Is 14,5 ed ancora Gen 27,29, dai quali appare chiaramente come egli si identifichi con il Messia di Israele (vedi Regola dell'ass.), Messia davidico e re, non ancora venuto e atteso con fervore (...) perchè abbaterà definitivamente le nazioni e gli empi, inaugurerà pienamente l'era messianica, restaurerà il regno del suo popolo e proteggerà i sacerdoti nel loro compito di restaurare il patto su solide basi" (*o.c.*, p 203). Cfr P. Prigent, 'Quelques Testimonia Messianiques, leur histoire littéraire de Qumrân aux Pères de l'Eglise', *TZ* 15 (1959) 419-430.

208) Para Rashi el texto de Onq se refiere a dos etapas de la vida de David: antes de ser Rey (príncipe -cachorro de león) y después de ser Rey (rey -león). Por nuestra parte debemos precisar que una interpretación davídica, como pudiera ser la de Onq, no excluye una interpretación mesiánica, sino todo lo contrario: David es la figura real que inspira la figura del Mesías nacional; inspirado en David, Onq traduce apuntando al Mesías Rey de la Casa de Judá: el v siguiente es ya el v mesiánico por excelencia.

209) C.M.Carmichael ('Some Sayings in Genesis 49',*JBL* 38 (1969) 435-444) interpreta el tenor original de Gen 49,8-12 no sobre el trasfondo cananeo como hiciera B.Vawter (cfr nota 204 de este capítulo), sino sobre las historias patriarcales narradas en Gen 37 y 38; refiriéndose al simbolismo del león escribe Carmichael: "Turning to 49,9 we find that Judah is referred to as a lion. Behind this animal comparison, as Rashi was aware, is surely the idea that Judah is regarded by Jacob as the wild beast who tore Joseph. As Jacob says, 'A lion's whelp is Judah, from the prey of my son (*mṭrf bny* -a construct) thou hast gone up'. The laudatory nature of the saying is thus ironical. Judah is a strong fellow, a veritable lion, who cannot be opposed: 'Who shall arouse him?' "(p 439). No entramos en la discusión sobre el sentido original de Gen 49, pero sí debemos constatar que TgP funciona con las mismas asociaciones que Carmichael ha detectado en TH. Cfr también E.Good, 'The Blessing on Judah', *JBL* 82 (1963) 427-432.

Además unas palabras de enlace entre Gen 37 (episodio de José), Gen 38 (episodio de Tamar) y Gen 49 (bendición de Judá) han constituido el recurso técnico para esta exégesis:

El término decisivo en la historia de Tamar es *hkr* (reconoce), con el que la haggadá de N Gen 38,25-26 introduce a los testigos; la confesión de Judá se produce mediante el *reconocimiento* de estos testigos. Este término (*hkr*) reaparece en la historia de José: Jacob tiene que *reconocer* la túnica de José, testigo de su muerte (Gen 27, 32-33). También el término *ṭrf* es común a Gen 49,9 (la presa del león) y a Gen 37,33 (José descuartizado por una fiera -que no es tal, sino sus hermanos-); la combinación de estos dos textos con las oportunas sustituciones da lugar a la lectura del TgP. Véase:

-TH: *mṭrf bny 'lyt*

-PsJ: **'Te apartaste de los asesinos de mi hijo José'**
PsJ entiende *bny* como referido a José y dependiendo de *ṭrf* (cfr nota anterior); interpreta, pues, TH como la 'matanza o descuartizamiento de José'.

-N: **'Tú, hijo mío, libraste de sus asesinos a José'**
N entiende *bny* como referido a Judá (210); también lee *ṭrf* con referencia a la matanza de José por parte de sus hermanos. *'lyt* tiene en N sentido activo (liberar a José), mientras PsJ lo lee en sentido reflexivo (liberarse). Cfr texto arameo en sinopsis.

El sentido de este v en TgP es el siguiente: Puesto a la prueba ante el caso de José y el de Tamar, Judá salió en ambos inocente y victorioso, liberador y liberado. Ello demuestra su fuerza, como la del león que descansa tranquilo en medio de la batalla.

N y TgF añaden: "Y no habrá pueblo ni reino que se mantengan frente a tí" (Onq: "No habrá reino que lo turbe"). Esta frase es una traducción de *my yqymnw* de TH; es una forma tópica y típica del Tg para expresar la fuerza y la grandeza (expresiones parecidas en Tg Gen 49,6). Mas aquí interesa resaltar el paso que el texto targúmico hace desde el patriarca Judá, de quien ha venido hablando hasta ahora, al pueblo o Reino de Judá a quien se refiere indudablemente esta última frase (211)

---

210) Nos apartamos aquí de la traducción de la *Editio Princeps*; por el paralelismo con el verso siguiente entendemos que *bry* es un vocativo referido a Judá:

mn qṭlwy dywsf bry 't hwyyt mšyzb
mn dynh dtmr bry 't hwyyt zkyy

211) Este tránsito es típico de la exégesis judía y nos muestra el alma de Israel: la identificación del pueblo con el individuo. El tránsito se realiza con pasmosa facilidad, sin previo aviso, sin advertirlo siquiera el escritor. En los episodios que protagoniza su patriarca lee el pueblo su historia, y lo individual y lo coelctivo se funden y se confunden. Por lo mismo no se puede dirimir con exclusividad el sentido individual o colectivo de tantos pasajes mesiánicos que Israel ha releído sin cesar. Los vv que estamos estudiando son de ello un bello ejemplo:

III.- v 10: El Rey Mesías

Es el texto fundamental del mesianismo. Para mayor comodidad en nuestro estudio dividimos el v en tres partes, prestando en cada una de ellas especial atención a los que consideramos términos fontales de la exégesis mesiánica: מחקק(A), שילה (B), יקהת (C) (212).

A.- La tradición exegética de מחקק.

TH: לא יסור שבט מיהודה
ומחקק מבין רגליו

Vg: **Non auferetur sceptrum de Juda et *dux* de femore eius**

LXX: οὐκ ἐλεύψει ἄρχων ἐξ Ιουδα
καὶ ἡγούμενος ἐξ τῶν μηρῶν αὐτοῦ

La traducción es idéntica en Vg y LXX, con una sola diferencia: *šbṭ* es personificado en LXX (ἄρχων , el príncipe, el poderoso), mientras Vg conserva la traducción literal, *sceptrum*, como símbolo del poder. En ambas versiones *Meḥoqeq* es el jefe, el guía, el líder (dux, ἡγούμενος). Así pues, Vg y LXX conservan el paralelismo de los dos hemistiquios hebreos, cuyo sentido es la asegurada permanencia de la realeza en la tribu de Judá (213)

---

212) Esta división metodológica del texto no nos impedirá considerarlo en su conjunto. La división es artificial y frecuentemente tendremos que romper sus límites y saltar hasta otros vv para dar justa razón de alguna lectura.

213) Pero C.M.Carmichael, ***art cit***, p 440, niega que sea éste el sentido original del oráculo: "The correct question at this point is why there is concern at all in 49 over the transference of the scepter and staff. That is a puzzling concern usually discussed in terms of royal authority in the later kingdom and/or in terms of leadership over other tribes. Such approaches, however, have failed to locate any historical context which would make sense of the puzzle. It is by returning to the Story of 38 (Gen) that we can see the circunstances which prompted reflection on the problem in 49". Referente al sentido de *mḥqq* recoge la tesis de Good: "He (Good) sees the staff imagery in terms of Tamar's pregnancy by Judah. In the phrase *mḥqq mbyn rglyw* the 'staff' is euphemistic for the sexual organ and somehow subtil recalls, on the one hand, the staff given to Tamar as payement for Judah's going into her, and, on the other hand, the conception of the twins, Perez and Zerah" (p 439). Este sentido lo confirma Carmichae por el verso siguiente: "In the phrase *'d ky yb' šylh* the word *bw'* can be taken to mean, specifically, 'going into a woman' " (p 440); en *šylh* lee Carmichael 'Sela', el tercer hijo de Judá. De esta tesis cabe decir que es sugestiva e ingeniosa, si bien va contra la interpretación tradicional de todos los exegetas; nosotros más nos inclinamos por considerar las similitudes terminológicas -muy débiles, por lo demás- entre Gen 49,10 y Gen 38 como meramente casuales (¡y precisamente estas conexiones han determinado la traducción targúmica!). Cfr también A.Caquot, *Semitica* 26 (1976) p 18, que critica la exégesis de Carmichael. Véase la versión de W.F.Allbright: "The (tribal) staff not depart from Judah / Nor the (tribal) chieftain from among his offspring"; comenta este autor:"This has nothing whatever to do (except according to later understanding) with the kingdom of David; it refers to the relative importance and stability of the tribe of Judah, protected on all sides by its montainous terrain with steeps ascents and deeps gorges" (*Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p 17, nota 49).

En la misma línea exegética interpreta *mḥqq* el breve comentario a Gen 49,10 que se nos ha conservado entre los manuscritos de Qumrán:

> *No faltará el príncipe de la tribu de Judá cuando Israel domine, ni de los de David faltará quien se siente en el trono, pues* **mḥqq es la alianza real** *y los millares de Israel son los* **hrglym** *hasta que venga el Mesías de justicia, el brote de David, pues con él y su descendencia se estableció la alianza real sobre su pueblo por generaciones eternas...(214)*
>
> 4QBP (Bendiciones Patriarcales) .

La traducción en este texto de *mḥqq* por *bryt mlkwt* (alianza real), o sea, la promesa divina hecha a David de la permanencia eterna de su dinastía (IISam 7), se sitúa en la misma línea interpretativa que Vg y LXX: se trata de afirmar el poder hegemónico de Judá que no pasará.

Otra tradición exegética diversa representan nuestras versiones targúmicas:

Onq Gen 49,10	N Gen 49,10 (215)
No cesará el detentor del poder	**Nocesarán los reyes**
de la casa de Judá	**de entre los de la casa de Judá**
ni *el escriba*	**ni** *los escribas* **que enseñan la Ley**
entre los hijos de sus hijos por siempre	**entre los hijos de sus hijos,**
hasta que venga el Mesías.	**hasta que venga el Rey Mesías.**

Aquí *mḥqq* se traduce por *escriba*, lo que resulta nuevo y sorprendente pues rompe el paralelismo original *šbṭ* - *mḥqq*. Se siente la tentación de considerar esta exégesis un producto del tardío judaísmo cuando los maestros de la Ley han venido ya a sustituir a los líderes de Judá. Pero G.Vermes (ob cit, pp 49-55) ha demostrado irrefutablemente el origen palestino de esta tradición exegética aportando abundantes ejemplos del Targum y de los midrasim tannaíticos (216)

---

214) Texto hebreo, traducción inglesa, notas y comentario en J.M.Allegro, 'Further Messianic References in Qumran Literature', *JBL* 75 (1956) 174-176; cfr P.Prigent, 'Quelques Testimonia Messianiques', *TZ* 15 (1959) 419-430.

215) PsJ y TgF tienen sólo pequeñas diferencias de detalle respecto a N (cfr sinopsis). Onq y TgP tienen aquí una misma tradición exegética; diferencia más notable es que Onq traduce *šbṭ* y *mḥqq* en singular ('el que tiene el poder', 'el escriba') mientras TgP lo hace en plural ('los reyes', 'los escribas'). Aunque *šbṭ* se traduce al estilo de LXX personificándolo, la traducción de *mḥqq* por escriba no tiene paralelo en LXX ni en Vg ni en 4QBP.

216) Cfr TJII Deut 33,21; Sifre Deut 355; Tg Juec 5,14; Tg Is 33,22; TJII Gen 49,10; TJI Num 21,18; Tg Sl 60,9; 108,9. "With the exception of Judges 5,14 -escribe G.Vermes-, Palestinian exegetical Tradition relates *mḥqq* to the Teaching of the Torah" (*o.c.*, p 52).

más el siguiente texto del Documento de Damasco:

> *Pero Dios recordó el pacto hecho con los antiguos, y de Aarón suscitó los inteligentes y de Israel los sabios. Les hizo escuchar su voz y ellos cavaron un pozo: 'pozo que cavaron los príncipes, que abrieron los nobles del pueblo con el* **bastón** *(***bmḥwqq***)' (Num 21,18). El pozo es la ley, y los que lo cavaron son los conversos de Israel, los que salieron de la tierra de Judá y peregrinaron a la tierra de Damasco. Dios les llamó a todos 'príncipes' porque le buscaron y su fama no fue contestada por ninguno. Y* **el bastón es el intérprete de la Ley** *(***wmḥwqq hw' dwrš htwrh***), del que dijo Isaías: 'hizo un instrumento para su obra'. Y los nobles del pueblo son los que vinieron a cavar el pozo con los* **preceptos que prescribió el legislador** *(***bmḥwqqwt 'šr ḥqq hmḥwqq***) para que caminaran según ellos durante todo el tiempo de la impiedad; y sin ellos no conseguirán (excavar el pozo -la comprensión de la Ley)* **hasta que surja el que enseña la Justicia** *(***'d 'md ywrh ḥṣdq***) en el final de los días*
>
> CD VI,2-11 (217)

Aquí se juega con la raíz *ḥqq* y los diversos sentidos de *mḥqq*. Pero este *mḥwqq* no se identifica, según opinión común, con el Mesías, sino que es como un nuevo Moisés (cfr Deut 18,15-18), el Profeta que ha de venir junto con los ungidos de Aarón e Israel (1QS IX,11; cfr Jn 1,21 6,14 7,40), el escriba (218), el Siervo de Yahweh (219), el Maestro de Justicia (220), el legislador. Resulta, pues, que la exégesis

---

217) Entre las numerosas ediciones del texto hebreo y traducciones usamos la de Ch.Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958^2, que aporta junto al texto original la traducción inglesa y abundancia de notas que constituyen un verdadero comentario. Debe notarse la correspondencia entre la interpretación qumránica y N Num 21,18: "El pozo que cavaron en remotos tiempos *los príncipes del mundo*, Abraham, Isaac y Jacob, lo acabaron los inteligentes del pueblo, *los setenta sabios* que habían sido separados; lo midieron con sus varas *los escribas de Israel*, Moisés y Aarón. Y desde el desierto les fué dado como un don". Para la conexión entre agua (pozo de-) y la Ley, cfr nuestro coemntario a Tg Num 24,6.

218) Cfr Midrás haGadol I,737: "*wmḥqq mbyn rglyw* quiere decir 'el profeta y el escriba' (*nby wswfr*), pues está escrito: *ḥlqt mḥqq wspwn* (Deut 33,21)"

219) La figura del Siervo de Yahweh, protagonista del segundo éxodo en el DeuteroIsaías, está presentada según el modelo de Moisés, artífice del primer éxodo: Moisés es llamado repetidas veces el Siervo de Yahwe, él sufre e intercede por su pueblo. El judaísmo palestinense ya se percató de esta correspondencia y explicaba los sufrimientos y expiación del siervo por hechos paralelos a los de la vida de Moisés. Cfr un estudio detallado en R.Bloch, 'Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique', en *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, pp 93-167; esp 127-138 y 153-156.

220) Ch.Rabin comenta CD VI,11: "After his resurrection the T. of R. will solve all outstanding halakhic problems, as the Rabbis believed of Elijah, the precursor of the Messiah (...); the same vew may underlie IMacc 14,41 4,46; where *prophétes* approximately: 'Teacher', as ICor 12,28 14,29 (...), and *pistós* possibly: *zaddiq*, as LXX Job 17,9" (*o.c.*, p 23 en nota).- Para la relación *Taxo-Meḥoqeq*, cfr S.Mowinckel, *o.c.*, pp 300-301.

palestina identifica *Mḥwqq* con los que enseñan la Ley: bien sea Dios mismo que da la Ley en el Sinaí (cfr Tg Is 33,22), bien Moisés que es el escriba (*sfr'*) y legislador por excelencia (cfr M Num 11,26; M, TgF y PsJ Num 24,9; N Deut 33,21; Tg Cant 1,2 2,4 3,3; Tg Sl 62,12), bien el Maestro de Justicia (cfr CD VI,2-11), bien los escribas en general (cfr Tg Gen 49,10) (221)

En conclusión podemos decir que ya en época precristiana (222) la palabra *mḥqq* tiene una doble acepción:

a) En relación con la Torá, *Meḥoqeq* es quien la promulga, la interpreta, la enseña, el escriba.
b) En un sentido político, *Meḥoqeq* es el detentor del poder, el príncipe o rey, el sucesor davídico (223).

Por nuestra parte resaltamos una diferencia, importante a nuestro juicio, entre la versión targúmica y las demás interpretaciones: el Targum con el término 'escriba' no se refiere a ningún personaje individual concreto (un Maestro de Justicia o un Interprete de la Ley, un Nuevo Moisés o un calificado y determinado precursor del Mesías), sino al conjunto de los escribas como cuerpo o clase. Como era de esperar la lectura litúrgica sinagogal se mantiene en la línea más orto-

---

221) "This exegesis -escribe G.Vermes- is the direct result of etymological evolution. The original meaning of *ḥqq* was 'to engrave'. Laws, divine or human, were engraved upon tablets. *ḥq*, 'law' or 'commandment', is literally 'an engraved thing', and (mḥqq is an 'engraver'. This etymological meaning may be applied to God, who gave Moses 'the two tables of Testimony, tables of the ten commandments engraved itself (*mtḥqq*) upon the tables of the Covenant" (*o.c.*, p 52).

222) "The earliest datable literary evidence of this (se refiere a la traducción de *mḥqq* por escriba) is doubtless the greek translation of Ecclesiasticus, which in x.5 renders *mḥqq* as *grammatéus*. This to say the exegesis Mehokek ('scribe') was accepted in both Palestine and Diaspora from at least the end of the second century BC" (*ibid*, p 55). La antigüedad de la tradición *mḥqq* - Jefe está atestiguada por la versión de LXX.

223) Para G.Vermes es primero el simbolismo *mḥqq - jefe* como está preservado en LXX. La exégesis postexílica *mḥqq - escriba* "es una adaptación del texto bíblico a las condiciones contemporáneas, cuando el judaísmo ya no era gobernado por reyes, sino por los intérpretes de la Ley"; fueron, pues, las circunstancias históricas "las que obligaron a revisar la exégesis anterior con el fin de mantener una congruencia entre vida y Escritura"; esta reinterpretación impuso lógicamente una nueva visión de la esperanza escatológica con la introducción de nuevos personajes: "El Maestro de Justicia o Intérprete de la Ley en Qumran y el retorno de Moisés en la literatura rabínica" son consecuencia de la nueva exégesis (*O.c.*, p 55).
Efectivamente, Israel fue concentrándose progresivamente en la Ley, oral y escrita; simultáneamente el doctor de la Ley fue sustituyendo al profeta, al sacerdote y hasta al rey. No resulta entonces extraño que el mismo Mesías davídico venga considerado con rasgos más propios del escriba que del ungido real (ya S.Mowinckel, en su citada obra sobre el Mesianismo, dedica un apartado a la influencia del profeta y del escriba -pp 321-323; 350-352 de la versión castellana- en la idea del Mesías); prueba de ello la encontramos en los Evangelios donde claramente aparece que Jesús se muestra al pueblo más como Maestro y Profeta que como el Mesías nacional esperado (cfr R.Bultmann, *The Teology of the New Testament*, London 1965, I, p 27) y, sin embargo, ¡el pueblo le aclama como Mesías!

doxa y clásica (224). El texto targúmico viene a decir: La dinastía davídica y la enseñanza de la Ley durarán (225) ininterrumpidamente hasta que venga... *Šylh*. El interés, la esperanza, el mesianismo del Targum se concentran en este nuevo personaje, no en *mḥqq*. En *Šylh* también concentramos nuestro estudio.

B.- La interpretación mesiánica de שילה *(226)*

TH: עד כי יבא שילה

LXX: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ

Vg: **Donec veniat** *qui mittendus est*

Onq: **Hasta que venga** *el Mesías,*
del cual **es la realeza**

N: **Hasta que venga** *el Rey Mesías,*
del cual **es la realeza**

PsJ: **Hasta que venga** *él Rey Mesías,*
el más joven de sus hijos

---

224) Los frescos de Dura-Europos asocian a los escribas y al Mesías Rey. Cfr Kraeling, *The Synagogue (Excavations at Dura-Europos, Final Repport VIII, part I)*, New Haven 1956. 220; 352.

225) Tg Onq matiza que el escriba no cesará *'d 'lm'* (nunca, eternamente), acaso tomando como base el *'d* de TH. Tal precisión, que falta en los otros Targumim, "may have been designed to counter Christian polemical attacks on the Jews which repeatedly emphasized that the law had been superseded, and that the jews had been deprived of their exalted status as the chosen people" (Aberbach-Grossfeld, *o.c.*, pp 13-14). Por nuestra parte precisamos que esta exégesis de Onq es la misma que ya aparece en 4QBP; la misma idea de permanencia de los escribas también en CD VI,2-11.

226) El término *šylh* es clásica *crux interpretum*. Algunas interpretaciones de su sentido original: a) del acádico *šil* (gobernate, rey); b) *šelo* (*cuius est*); c) La ciudad de Silo. W.L.Moran ('Gen 49 and its Use in Ez 21,32', *Biblica* 39 (1958) 405-425) refuta estas tres soluciones: la primera porque es un mito lexicográfico sin ningún fundamento; la segunda, por artificiosa y oscura (introduce una proposición sin sujeto; la forma *šl* tampoco es probable en un texto del sur de Palestina); la tercera, porque Silo-ciudad no se escribe nunca *šylh*, sino *šylw* o *šlwh*. El propone la lectura *šy lw* ('tributo a él'), que tiene la ventaja de ofrecer un sentido aceptable, respetar el texto consonántico, ser conforme a la gramática y concordar con los demás elementos del poema (cfr amplio resumen de las diversas opiniones en R.Criado, 'Hasta que venga Silo (Gen 49,10). Recientes explicaciones católicas', *Cultura Bíblica*, Jul-Ag 1966). La opinión de Carmichael que expusimos en nota 213 nos parece más ingeniosa que acertada. De entre la abundante literatura puede verse: F.Nötscher, Gn 49,10: *šylh* (akk. *šelu). ZAW* 1929, pp 323-325; J.Lindblom, 'The Political Background of the Shilo Oracle', *VTsupl*, Congress Vol 1963, pp 78-87.; Th.H.Gaster 'Genesis xlix.10', *VT* 1954, p 73; M.Treves, 'Shiloh (Gen 49,10)', *JBL* 85 (1966) 353-356; B.Margulis, 'Gen xlix.10 / Deut xxxiii.2-3. A New Look at Old Problems'. *VT* 19 (1969) 202-210; H.Cazelles, *Shilo, The Customary Laws and the Return of the Ancient Kings*. Proclamation and Presence, London 1970, pp 239-251; L.Sabottka, 'Noch einmal Gen 49,10.' *Biblica* 51 (1970) 225-229; E.Testa, *La Formazione letteraria...* pp 189-198; A.Caquot, 'Shiloh (Gen 49,10) et le Cantique des Cantiques'. *RevHistRel* 191 (1977 A) 118-119; 'La parole sur Juda...', *Semitica* 26 (1976) 5-32.

LXX ofrece una versión literal, entendiendo *šylh* como una forma abreviada de *'šr lw*. La versión de la Vg es claramente mesiánica (cfr *infra*). Onq N (y los fragmentarios) presentan lo que parece ser una conflación de las dos anteriores: traducción literal y traducción mesiánica (228). PsJ testimonia sólo la exégesis mesiánica (229).

La traducción literal targúmica advierte el sin sentido de *šylh* (*'šr lw*) sin sujeto en el texto hebreo, y lo suple con *la realeza*. La exégesis mesiánica del Targum (*šylh - mšyḥ'*) recurre a la gematría (valor numérico de las palabras): *yb' šylh: 358 : mšyḥ*. La interpretación mesiánica es tradicional en el judaísmo: Cfr Gen R 98,8; TB Sanh 98b. Los textos qumránicos anteriormente citados confirman la antigüedad de esta interpretación:

TgN	4QBP	DDVI,10
עד זמן דייתי מלכא משיחא	עד בוא משיח הצדק	עד עמד יורה הצדק
	צמח דוד	
	כי לו ולזרעו נתנה דדידיה	
	ברית מלכות עמו היא מלכותא	
	עד דורות עולם (עד עלמא עד דייתי	באחרית הימים

De esta sinopsis salta a la vista que 4QBP es una exégesis de Gen 49,10 del mismo orden que la de N: doble traducción de *šylh*, mesiánica y literal, y suplencia del sujeto en la traducción literal. También CD VI,10 tiene como fondo a Gen 49,10 (229); véase la estructura de la frase:

TH: *Hasta que venga* **Šylh**
Tg: *Hasta que venga el Rey Mesías*
4Q: *Hasta que venga el Mesías de Justicia*
CD: *Hasta que surja el Mesías que enseña la justicia*

... Para Caquot *Sylh* es un hipocorístico de Salomón: "Le *yod* du texte massorétique peut indiquer la gemination de la consonant suivante" (*Semitica* 26 (1976) p 27). "Le mot n'est explicable que comme un nom propre, hypocoristique de *Šelohmoh*. En tenant compte de la valeur inclusive de la conjonction 'ad, communément rendue par 'jusqu'à ce que', on traduira le verset: 'Le sceptre ne s'écartera point de Judah... que ne vienne Shiloh (c'est à dire Salomon), et c'est à lui que les peuples doivent l'obéisance', 'les peuples' raprésentant les nations voisines soumises par David" (*RevHistRel* 191 (1977 A) p 118).

227) La doble traducción desautoriza la suposición de S.H.Levey: "There may be a genuine textual variant in v 10, *šel.lh* for *šîlh*" (*o.c.*, p 7). Con *šel.lh* no se puede obtener por gematría la interpretación mesiánica.

228) También PsJ podría tener una doble traducción: por una parte usando la gematría; por otra, leyendo *šîl* (embrión), de donde "el más joven de sus hijos" (Así S.H.Levey, p 9). Pero *šîl* (embrión) es hebreo reciente (cfr Diccionario de Brown-Driver-Charles, Oxford 1906).

229) El uso que este texto hace de todas las posibilidades de *mḥqq* prueba con toda evidencia que tiene presente a Gen 49,10.

230) Nótese la observación de Allegro, *art cit*, pp 175-176: "The similarity of *mšyḥ ḥṣdq* with the title *mwrh ḥṣdq* or *ywrh ḥṣdq* (CDC vi.6) will not escape notice (...) In this series of messianic tittles we can hardly omit the NT use of the Priest-King *Mlkyṣdq* as the prototype of Jesus, who was also thought to combine both functions"

Intima relación con TgP y 4Q descubrimos en Zac 9,9 (231):

He aquí que tu *Rey viene* a tí,
***justo* y victorioso....**
הנה מלכך יבוא לך
צדיק ונושע הוא

Allegro es de la opinión que Zac 9,9 depende de Gen 49,10-11 a través de la interpretación mesiánica atestiguada en 4Q. Si así fuera quedaría bien probada la antigüedad de la tradición targúmica (la misma de 4Q) que inspiró a uno de los últimos profetas de Israel (232). Pero también es posible otra hipótesis: que el texto targúmico fuera una exégesis del versículo del Génesis iluminada por el texto de Zacarías (cfr *infra*).

A propósito de la expresión *ṣmḥ dwd* de 4QBP (también 4QF I, 11), señalemos que no se encuentra en el AT (cfr variantes en Jer 23, 5 33,15 Is 4,2 Zac 3,8* 6,12); pero sí tiene un paralelo en Apoc 5,5 precisamente un texto que toma la exégesis mesiánica de Gen 49,9:

Ha triunfado el león de la tribu de Judá,
el retoño de David (ἡ ῥίζα Δαυίδ) (233)
Apoc 5,5

En conclusión podemos afirmar que la exégesis mesiánica de *Šylh* tiene, al menos, la misma antigüedad que los textos qumránicos citados; incluso anterior, pues Zac 9, independientemente de que se inspire o no en la exégesis targúmica, ya interpreta mesiánicamente Gen 49,10-11 (cfr comentarios) (234)

---

231) Otros textos evocados por la paráfrasis targúmica y 4QBP son:
Jer 23,5: "Mirad que llegan días (*ymym b'ym*) -oráculo del Señor- en que daré a David un vástago legítimo (*ṣmḥ ṣdyq*). Reinará como rey prudente y administrará el derecho y la justicia (*ṣdqh*) en el país"
Jer 33,15: "En aquellos días y en aquella hora suscitaré (*'ṣmyḥ*) a David un vástago legítimo (*ṣmḥ ṣdqh*) que hará derecho y justicia (*ṣdqh*) en la tierra"

232) De la misma tesis que Allegro parece ser J.Blenkinsopp: "The phrase *mlkk ybw' lk* in Zechariah reflects the *'d ky yb' šylh* of the oracle, especially in view of the fact that liturgical use of a later age substituted 'King' or 'King Messiah' for the doubtful 'Shilo' " ('The Oracle of Judah and the Messianic Entry', *JBL* 80 (1961) 55-64, p 57)

233) Esta expresión tiene acaso alguna resonancia en PsJ Gen 49,10: *mlk' mšyḥ' z'yr bnwy* 'El Rey Mesías, el más joven de sus hijos'

234) Es interesante la opinión de Aberbach-Grossfeld: "The strong emphasis on the royal power of the Messiah is not only an essential element of the patriotic tendency evident in most of the Targumim, but may also have been designed as an anti-christian demonstration, the predicted Messiah was to have his Kingdom in *this* world -'and him shall the nations obey'- and, since Jesus has been unable to set up a wordly kingdom, his messianic claim was *ipso facto* invalid. This interpretation is all the more plausible in view of the fact that the Church Fathers unanimously refer the Shiloh profesy to Jesus" (*O.c.*, p 15). Como ya he-

Vg lee: "Donec veniat qui mittendus est". Este que ha de venir no puede ser otro, para S.Jerónimo, que Jesús, el enviado del Padre, *missus a Patre*; pues así es designado Jesús en Mt 9,37 Lc 9,48 Mc 9, 37 Jn 3,17.34 5,36.38 6,29.57 7,29 8,42 11,42 17,3.8.21.23.25 20,21 Act 3,20. En estos textos se usa el verbo ἀποστέλλω , con frecuencia en la forma ἀπεσταλμένος ; es también el verbo que LXX usa para traducir *šlh*, sobre todo cuando se habla de una misión divina o del mandato profético.

De especial interés para nuestro estudio es la traducción que Juan hace de Σιλωάμ (*Šiloaḥ* en hebreo, cfr Is 8,6) (236):

> **Vé a lavarte a la piscina de Siloé,**
> **que se interpreta 'enviado'** (ἀπεσταλμένος)
> Jn 9,7

Para conseguir esta 'interpretación' Jn ha debido vocalizar *šalûaḥ* en lugar de *Šiloaḥ*; mediante este usual recurso de la exégesis judía (ley del *'al tiqrey*), Juan muestra que Jesús es ὁ ἀπεσταλμένος (237).

Así pues, si Juan establece *Šiloaḥ* - ὁ ἀπεσταλμένος - Jesús, nada extraño que Jerónimo lea *Šîloh* - *Mittendus* - *Jesús;* la proximi-

---

..mos observado anteriormente hacemos notar: a) que 4QBP es del mismo tenor que los Targumim, y que 4Q no parece se pueda hablar de tendencia anticristiana; b) que el tono del oráculo nos retrotrae a una época en que aún no se ha experimentado el fracaso de los Mesías galileos ante Roma. Las afirmaciones de Aberbach y Grossfeld podrían aplicarse al v 11 de Onq, que, como veremos, es un añadido a la tradición palestina; pero Onq Gen 49,11 no habla del Mesías Rey sino ¡del Mesías Maestro de la Ley!

235) Cfr un elenco de la literatura patrística en la ob cit de Aberbach-Grossfeld, pp 15-16.

236) "The form *Siloam*, as such, does not occur in the hebrew text of the Old Testament, but it is the form used in the LXX to translate *Shiloah* in Is 8:6. The interpretation of Siloam as the Pool of Siloah" (W.D.Davies, *The Gospel and the Land*, Berkeley-Los Angeles-London, 1974, pp 113-114; óptimo tratamiento del episodio joánico en pp 313-318).

237) Cfr C.K.Barret, *The Gospel according to St John*, London 1955, repr 1965; "Jesus himself is *ho apestalménos* and he gives light to the blind, just as he is himself a spring of living water. In Is. 8.6 it is said that the Jews refused the waters of Shiloah, just as in this chapter (Jn 9) they refuse Jesus" (p 297).- Tema central en el Evangelio de Juan es el orígen de Jesús y la legitimidad de su misión:"¿de dónde vienes?¿Quién te ha enviado?". En el episodio del ciego de nacimiento se plantea otra vez la cuestión: a la ceguera de los judíos ('éste no sabemos de dónde viene') se contrapone la lúcida confesión del ciego: 'viene de Dios'; la implicación es que sólo da luz 'el enviado del Padre'. Comentando Jn 9,7 escribe W.D.Davies (*o.c.*, p 315): "We encounter here again, admittedly less clearly, the notion that the place of healing water -associated with the Temple and its ritual- has been replaced by Christ himself. That Jesus was sent of God is a common theme in John (3:17,34 5:36,38)"

dad fonética y ortográfica entre *šiloaḥ* y *šylh* bastan a Jerónimo para su interpretación: él usa los mismos recursos y la misma libertad de interpretación que los exegetas judíos (238). La Vulgata, pues, aplica a Jesús una profecía mesiánica del judaísmo inspirándose en Jn 9,7 y en el uso que el NT hace del verbo ἀποστέλλω.

Mas tampoco es Vg la primera interpretación cristiana de Gen 49. Ya los evangelistas hicieron uso del oráculo de Judá: Mt 21,1-9 Mc 11.1-10 Lc 19,28-40 Jn 12,12-19 (239); se trata de la entrada de Jesús en Jerusalén:

> Mt 21,4-5 y Jn 12,14-16 añaden una reflexión personal interpretando el hecho mesiánicamente como cumplimiento de la profecía de Zac 9,9. En efecto Jesús entró en Jerusalén montado sobre un asno y aclamado como rey por el pueblo. El mismo Jesús había preparado cuidadosamente esta apoteosis mesiánica final al estilo de Zac 9,9. El hecho, trivial en sí mismo, de pedir un asno está minuciosamente descrito con una técnica narrativa perfecta según el esquema clásico *mandatum-executio*. 'El Señor lo necesita' es la frase repetida fielmente por los tres sinópticos y que actúa como palabra eficaz que soluciona cualquier dificultad; Lc incluso ofrece un matiz nuevo al contraponer *Kyrios* y *Kyrioi* en los vv 33-34: el verdadero dueño del asno es Jesús, viene a decir Lc. Sorprende además la insistencia en el detalle de que el asno estaba *atado* (dos veces en Mc: δεδεμένον) y había que *desatarle* (tres veces en Mc: λύσατε), como si esto fuera algo clave en la comprensión del relato; igualmente curiosa resulta la aparentemente supérflua observación de que el asno aún no había sido montado por nadie (Mc y Lc).

Podemos decir que el hecho y su relato, aunque preparados y montados en función de Zac 9,9, resultan desproporcionados para este texto desbordándolo. Sin duda, los evangelistas, o Jesús mismo, al narrar -o preparar- la entrada en Jerusalén han tenido presente no sólo el cumplimiento de la profecía de Zacarías, sino también el oráculo sobre Judá de Gen 49,10-11 (240):

Gen 49,10-11	Zac 9,9
עד כי יבא שילה	הנה מלכך יבוא לך
ולו יקהת עמים	צדיק ונושע הוא
אסרי לגפן עירה	עני ורכב על חמור
ולשרקה בני אתנו	ועל עיר בן אתנות

---

238) Entendemos es un camino equivocado suponer una tradición textual de *šlwḥ* en Gen 49,10, por lo demás desaparecida (*šlwḥ* es 'in traditione absque valore': F.C.Ceuppens, *De Prophetiis Messianicis in A.T.*, Romae 1935, p 68). La clave está en el recurso exegético.

239) Estas perícopas y su relación con el oráculo de Judá han sido estudiadas por J.Blenkinsopp en el artículo citado en nota 232 de este capítulo.

240) La tradición rabínica ya veía en Moisés montado sobre un asno (Ex 4,19-20) la imagen del Mesías que había de venir montado sobre el asno: "Dijo R.Berakiah en nombre de R.

...hasta que *venga Šylh*	**He aquí que tu *rey viene* a tí;**
y le rindan homenaje los pueblos.	**es justo y victorioso, humilde y**
Ata su *asno* a la vid	**montado sobre un *asno***
	sobre un *pollino*
y la *cría de su asna* a la cepa.	***cría de un asna.***

La mutua iluminación de estos textos daba como resultado que el misterioso *Šylh*, el esperado de los pueblos, que tenía su asno *atado* a la viña (Gen), era el Rey salvador, justo, victorioso y humilde, que había de venir *montando su asno* (Zac); lógicamente si el asno está atado, desatarle es condición previa para su venida. Así se comprende toda la importancia que el texto evangélico concede al hecho de desatar el asno, y las observaciones de que Jesús es el verdadero dueño del asno y que anteriormente á él no lo había montado nadie: todo tiende a subrayar que Jesús es el verdadero, el único Rey Salvador, que si alguien se presentó antes que él era un falso salvador, un rey usurpador. La cuidadosa preparación que Jesús hace de su entrada en Jerusalén se explica no por el mero placer de hacer que en él se cumplan unas Escrituras extrañas que nadie relaciona, sino por el interés en que el pueblo comprendiera y entendiera que en él se cumplían las Escrituras: La unión de Gen 49,10-11 y Zac 9,9 debía ser ya conocida y esperada por el pueblo. Efectivamente, hemos encontrado dos dichos rabínicos que presentan al asno como signo de la venida del Mesías con relación a Gen 49 y Zac 9:

> *El que sueña con un asno puede esperar la salvación, porque está dicho: 'He aquí que tu rey viene a tí, justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno (Zac 9,9)'*
>
> TB Berakot 56b

> *El que sueña con una vid espera al Mesías, porque está dicho: 'ata a la vid su asno, y la cría de su asna a la cepa' (Gen 49,11)*
>
> TB Berakot 57a

Estos dichos son de datación indeterminada y no se colocan en boca de ningún Rabbí conocido, lo cual puede ser una señal de su antigüedad; para Klausner ambos ejemplos muestran que ya en el período tannaítico Zac 9 y Gen 49 son referidos al Rey Mesías (241).

Nuestra tesis es que fue la traducción litúrgica de la sinagoga (Targum) la que popularizó la correspondencia entre la profecía de

---

...Isaac: El último libertador actuará como el primero. ¿Qué hizo el primer libertador? Está escrito: 'Entonces Moisés tomó su mujer y sus hijos y los montó sobre un asno' (Ex 4,20). Igual ocurrirá con el último libertador: 'Humilde y montado sobre un asno' (Zac 9,9)" (Qoh R 1,9)

241) "...as early as the tannaitic period not only Zechariah 9 but also Genesis 49 were interpreted as referring to the king Messiah (J.Klausner, *o.c.*, p 439)

Zacarías y el oráculo de Judá: Es sistema targúmico -y de las homilías judías- explicar el texto de la Torá mediante la *haftará* (lectura de los profetas), siendo el punto de unión de ambos textos una palabra semejante y, en cuanto al contenido, su mensaje mesiánico (242). Las dos condiciones se cumplen entre Gen 49,10-11 y Zac 9,9: varias son las palabras comunes a los dos textos y ambos son entendidos mesiánicamente. Por ello pudo la versión targúmica traducir *Šylh* por *Mesías Rey*; el título *Rey* está tomado de Zac, donde este *Rey vendrá*, como *Šylh*, con el asno, etc. Confirma nuestra tesis el hecho de que las aclamaciones que Jesús recibe al entrar en Jerusalén corresponden al oráculo de Judá *tal como era traducido en la sinagoga* (243). Bástenos citar un párrafo de J.Blekinsopp:

> La aclamación y la invocación, tomadas del salmo 118: 'Bendito el que viene', se dan en los cuatro relatos, y en Mc se añade: 'Bendito es el Reino que viene (¿inminente?) de nuestro padre David' (11,9). Pero Lc y Jn glosan el título 'El que viene' con las expresiones 'El Rey' (Lc 19,38) y 'El Rey de Israel' (Jn 12,13), *que precisamente corresponden a la paráfrasis targúmica del título oracular*, como hemos visto. Esto confirma la impresión de que la aclamación al 'que viene' *-hb'-*, cualquiera que fuera su sentido en la liturgia del Sl 118, en las circunstancias en que la recoge el relato evangélico *apenas puede entenderse sin una referencia al que ha de venir del oráculo de Judá* (244).

---

242) Escribe Wacholder: "The haftara of the 'triennial cycle' links not the contents of the Torah portions with those of the Prophets, but the first significant words or phrases of the two divisions of Scripture. The connection, though seemingly strictly verbal, is in addition eschatological. The Messianic Kingdom, rather than the related contents of the Torah lesson, is the dominant theme of the palestinian haftaroth" (p XXXI). "The verbal link between the beginning of the Torah lesson and that of the profetic selection, combined with the messianic message, accounts for more than four fiths of the palestinian reading"(p XXXIV. Wachol der, Introducción a la obra de J.Mann, (*The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, New York 1971^2).

243) Todos los evangelistas traen la aclamación del Sl 118,26: 'Bendito el que viene (*ho erjómenos*) en nombre del Señor'. Mt añade además el título de 'Hijo de David'; Lc y Jn:'Rey' 'Rey de Israel'; Mc presenta una mezcla curiosa de ambos títulos, sin dar exactamente ninguno pero aludiendo a los dos: 'Bendito el Reino que viene de nuestro Padre David'. Los títulos son claramente mesiánicos y reflejan la idea popular del Mesías nacional. "El título *ho erjómenos* -escribe Sabugal- designa a Jesús en calidad de Rey (*ho basileus*) 'que ha de venir' como Mesías (*ho Christós*) o salvador escatológico de Israel. Traduce, pues, directamente su dignidad regiomesiánica" (S.Sabugal, 'La embajada mesiánica del Bautista', *Augustinianum* 14 (1974) 25. Sobre *ho erjómenos* cfr R.Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Bonn 1980, pp 407-409.

244) J.Blenkinsopp, *art cit*, pp 58-59; nuestras son la traducción y el subrayado. Otra significación podría verse aún a la actuación de Jesús: Es bien conocida la imagen de la viña aplicada a Israel; por otra parte las consonantes *'yr* pueden vocalizarse de forma que signifiquen 'asno' o 'ciudad'; de hecho estas dos posibilidades (Israel-viña, asno-ciudad de Jerusalén) han

C.- La traducción de יקהת עמים

TH: ולו יקהת עמים
LXX: καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν
Vg: **Et ipse erit *expectatio* gentium**
Onq: **A él *obedecerán* los pueblos**
N: **A él se *someterán* todos los reinos**
PsJ: **En él se *disuelven* todos los pueblos**
(ודבדילה תתימסרן עממיא.- Aquila: σύστημα)
4QBP: אשר שמרה ( ) התורה עם אנשי היחד כי ( ) היא
כנסת אנשי ( ) נתן

LXX y Vg parecen leer la raíz *qwh*; en Vg, dado el contexto, el verso tiene un claro matiz de 'espera del Mesías'; Pablo combina este verso con Is 10,11 para resaltar la esperanza mesiánica de los gentiles:

> **Aparecerá el retoño de Jesé,**
> **en el que se levanta para imperar sobre las gentes,**
> **en él esperarán las gentes**
>
> Rom 15,12

Onq ofrece una traducción literal. A PsJ puede aproximarse Gen R 99,8: "A él se unirán (*mtqḥlym*) todas las naciones del mundo".

Aún cuando todas las versiones targúmicas resalten el universalismo del reino mesiánico, todas por igual evitan la versión de LXX que copió la Vg, en la que parece inspirarse también San Pablo para interpretar Is 10,11 (Rom 15,12) y que subyace al texto de 4Q (*šmrh* 'has awaited', Allegro). La razón de estas diferencias quizá se deba a un cierto escrúpulo del traductor sinagogal: προσδεχόμενος en el NT se usa para señalar la espera del Mesías en los hombres justos y piadosos: ellos son los que esperan a su señor a cualquier hora, los que esperan al Mesías (cfr *supra* p 110). El uso deeste vocablo en el NT es sintomático del judaísmo: Aunque el Mesías es para todos los pueblos, en un cierto sentido 'la esperanza' -o la espera activa, el deseo,

---

... sido aprovechadas por la exégesis rabínica del oráculo de Judá para expresar la unión de Dios con Israel y la ciudad santa de Jerusalén ('ata su asno a la viña') (cfr Gen R 98,9; Midrás HaGadol I,738). Si esta exégesis era ya contemporánea de Jesús, bien pudiera entenderse la acción de éste de desatar el asno de la viña para ir a la ciudad que acabará asesinándole, como una acción simbólica para expresar su desligamiento de Israel. Ofrecemos esta hipótesis con todas las reservas y sólo como una mera posibilidad que habría de ser confirmada más convincentemente.

245) El texto desgraciadamente está incompleto y su reconstrucción es hipotética. Es seguro que continúa la exégesis de 49,10: *šmrh* (vocalizado *šĕmārāh* por Lohse) puede ser la interpretación de *yqht; 'nšy hyḥd* y *knst 'nšy* aluden a *'mym* . Allegro (*art cit*) propone la siguiente traducción: "Which has awaited (... the interpreter of -?-) the law with the men of the community, for (...) it is the Assembly of the men".

la búsqueda- es sólo de Israel, de los fieles, los hombres justos y piadosos que vigilantes escrutan la Torá y desean su venida... Por ello mismo no se podría decir en el ambiente ltúrgico sinagogal que el Mesías era la *tqwt 'mmîm* o la προσδοκία ἐθνῶν (LXX) o la *expectatio gentium*(Vg) (246). De esta forma cada traducción muestra sus presupuestos teológicos y su finalidad: mientras la cristiana y la alejandrina son universalistas hasta el punto de hacer del Mesías la esperanza de todas las gentes, la sinagogal ortodoxa judía deja a salvo el punto de que el Mesías universal es sólo la esperanza de Israel, y la qumránica deja ver su sectarismo al identificar al pueblo del Mesías con los 'hombres de la comunidad' (247).

IV.- v 11: El Mesías guerrero (248)

M.Black (249) hace suya la teoría de L.Zunz (250) de que la poesía aramea tiene su origen en la pública lectura de la Sgda. Escritura que se hacía en la sinagoga en lengua aramea, es decir, en las versiones litúrgicas targúmicas. Entre los ejemplos de antigua poesía aramea, Black aduce los vv 11 y 12 del TgP a Gen 49. Efectivamente estos vv son un bello y cuidado poema sobre el Mesías. Black hace además una interesante observación que había escapado a otros estudiosos de este texto:

> 'The classic passage of the Messiah is Gen 49,11 (F). *Two quite different pictures* are given, the first of *the Avenging Warrior* (cfr Is 63), the second a figure more closely ressembling *the Servant of Peace* and gentle will in Is 42: A comparison of the language and contents of both passages suggests that *the second is a deliberate repudiation of the first' (251).*

Comenzaremos verificando la afirmación de Black (A), para pasar después a la exégesis y comentario del v 11 (B)

---

246) Para este punto es de capital importancia la interpretación que el judaísmo ha hecho de Gen 12,3: "...En tí (Abraham) serán bendecidas todas las naciones de la tierra". El tema ha sido estudiado en una tesis doctoral por L.Díez Merino; breve reseña en Neophyti 1, II, pp 44*-48*: "Todo lo mucho que fantaseará la haggadá rabínica sobre los incontables méritos y bendiciones de Abraham, arranca de la traducción targúmica de *bk* ('en tí') por 'tus méritos' (serán bendecidos...). La haggadá posterior canalizó bendiciones y méritos de Abraham restrictivamente en beneficio casi exclusivo de Israel; la bendición de los gentiles por medio de Abraham se entendió preferentemente como actitud personal proselitista del patriarca entre los gentiles" (p 48*)

247) A pesar de lo incompleto del texto parece imponerse esta conclusión.

248) Sobre el Mesías guerrero, cfr textos en Strack-Billerbeck, IV, pp 877-878. Un amplio tratamiento del tema por A.Díez Macho en nota al Salmo 110: traducción de la Biblia en ed. Codex, IV, pp 166-171.

249) M.Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967^3: Appendix D, *The Aramaic Liturgical Poetry of the Jews*, pp 305-309

250) L.Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p 21.

251) M.Black, *o.c.* p 308 (el subrayado es nuestro)

v 11a

Cuán hermoso es
el Rey Mesías
que ha de surgir
de entre los de la casa de Judá.

Ciñe los lomos
y sale a la guerra contra sus enemigos
y mata a reyes con príncipes.

v 11b

Enrojece los montes
con la sangre de sus muertos

y blanquea los collados
con la grasa de sus guerreros.

Sus vestidos están envueltos en sangre:
se parece al que pisa racimos.

v 12a

Cuán hermosos son
los ojos del Rey Mesías (252),

como el vino puro
para no ver con ellos las desnudeces

ni el derramamiento de sangre inocente.
Sus dientes son más blancos
que leche (253)
para no comer con ellos
lo arrebatado y lo robado.

v 12b

Se tornarán rojos los montes
por las cepas
y sus lagares por el vino,
y blanquearán los collados
por la abundancia de trigo
y por los rebaños de ovejas.

N Gen 49,11-12

El v 12 tiene una mayor perfección en su estructura: 12a es un canto a la belleza y pacifismo del Mesías, a partir de los ojos y los dientes, que es la base ofrecida por TH; 12b es una visión de la paz y abundancia mesiánicas. En 12a se corresponden en perfecto paralelismo:

los ojos	**los dientes**
el vino	**la leche**
para no ver con ellos	**para no comer con ellos**
las desnudeces	**lo arrebatado**
el derramamiento	**lo robado**
de sangre inocente.	

Se inspira 12a directamente en TH que habla de la hermosura de los ojos y la blancura de los dientes.

---

252) M- "Es hermoso el Rey Mesías que ha de surgir de la casa de Judá"

253) Ms Vat 440 coincide con la lectura de N: *nqyyn mḥlb'* (N), *nqyyn mn ḥlbh* (440). Nu y R: *bqyyn bhlkh* ('se ejercitan en la halakah')

12b está construído en perfecto paralelismo con 12a, de forma que a la belleza de los ojos rojos como el vino puro corresponde aquí la hermosura de los montes enrojecidos por las cepas y el vino del lagar; y a la candidez de los dientes blancos como leche corresponde la panorámica de los collados blanqueando de trigo y ovejas. Pero a diferencia de 12a, 12b no tiene apoyo alguno en TH, por lo que aparece como añadido sólo en función del v 11: para buscarle un paralelismo antitético; esta preocupación de construir una pieza paralela y opuesta al v anterior (el Mesías vengador) fue también puesta de manifiesto por los copistas de N, quienes completaron el v 12 con la nota que hemos señalado en la nota 252 para acentuar el paralelismo con el v 11.

El v 11 tiene el soporte de TH: 'ceñir' se desarrolla en una preparación para el combate; 'el vestido lavado en vino' y 'la túnica en sangre de uvas' (TH) apoya también la imagen del guerrero bañado en sangre; la metáfora de los montes y los collados se debe a una segunda exégesis de vestido y túnica (cfr Tg Is 63,2 donde vestidos y túnica se traducen por montes y collados).

No es necesario detenernos en resaltar la aparente oposición entre las figuras mesiánicas de los dos vv; basta sólo una mirada al texto como lo hemos dispuesto en la página anterior para advertir que "the second is a deliberate repudiation of the first". Lo que nos sorprende es precisamente su unión actual, y ello nos obliga a plantear una pregunta sobre el *Sitz im Leben* de este poema. Nos fijamos en primer lugar en el v 11.

B.- Exégesis del v 11

Este v ha sido estudiado por P.Grelot y M.McNamara (254). El texto del TgP está inspirado en Is 63,1-6, según el uso que ya hemos encontrado repetidamente de explicar la Torá por los profetas a través de unas palabras comunes de enlace y buscando un sentido mesiánico:

> **¿Quién es ése que viene de Edom,**
> **de Bosra,** ***con las ropas enrojecidas?***
> **¿Quién es ése vestido de gala,**
> **que avanza lleno de fuerza?**
> **Yo, que sentencio con justicia**
> **y soy poderoso para salvar.**

---

254) P.Grelot, 'L'Exégèse messianique d'Isaïe 63,1-6', *RB* 70 (1963) 371-380. M.McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Roma 1966, pp 220-233.

¿Por qué están *rojos tus vestidos*
y la túnica como quien pisa el lagar?
Yo solo he pisado el lagar
y de otros pueblos nadie me ayudaba.
los pisé con mi cólera,
los estrujé con mi furor:
su sangre salpicó mis vestidos
y me mancha toda la ropa.
Porque es el día de la venganza de mi corazón.
(...)
Pisé los pueblos con mi cólera,
los trituraré con mi furor,
para que *su sangre* **bajara a la tierra**

Is 63,1-6

Las palabras de enlace entre Gen 49 e Is 63 han sido 'la sangre', 'los vestidos' y la imagen del lagar, que en Gen 49 simbolizan la abundancia de Judá (255) y en Is 63 sirven para describir la venganza divina. Con este recurso TgP Gen 49 ha podido unir ambos textos y tomar el verbo *'sr*, que en TH servía para 'atar' el asno a la viña (símbolo de la abundancia en una especie de país de jauja), y usarlo para que el Mesías se 'ciña' los lomos y se lance a la guerra.

Ahora bien, la interpretación mesiánica de Is 63 que ofrece TgP Gen 49 es tanto más sorprendente por cuanto la exégesis rabínica reservaba cuidadosamente el texto de Isaías para Dios mismo (256). En la misma línea del Targum, el NT interpreta también mesiánicamente Is 63 (indudablemente un cristiano no tendría tanta dificultad en aplicar a Jesús textos que el judaísmo reservaba sólo para Dios):

11 **Entonces ví el cielo abierto,**
y había un caballo blanco;
y el que lo monta se llama fiel y veraz,
y juzga y combate con justicia.

---

255) Así es interpretado comunmente este v: "Ningún judío ataría su asno a una cepa: el animal se la comería, por supuesto. Quien sea tan descuidado y lave además en vino su vestimenta, vive en una sobreabundancia que no podríamos menos de calificar como paradisíaca" (G.Von Rad, *El Libro del Génesis*, Salamanca 1977, pp 522).- Una interpretación bien diversa ofrece Carmichael,*art cit*: El asno y el pollino (*'yr - bny 'twn*) son alusiones a Er y Onán (*'r - 'wnn*), los dos hijos de Judá (nótese la asonancia de las palabras); la viña significa la genealogía descendente de Judá; así pues, los asnos atados a la viña simbolizan la amenaza de Er y Onán contra la descendencia de Judá (recuérdese la historia de Gen 38); por el contrario, el que Judá lave sus vestidos en la sangre de la viña que los asnos han destruído simboliza la muerte de Er y Onán. Esta interpretación no deja de parecernos 'fantástica'.

256) Cfr textos en P.Grelot, *art cit*, pp 373-374. El ejercicio de la venganza y la justicia es un atributo divino y nunca en el judaísmo más ortodoxo el Mesías es considerado como un personaje divino. Sólo en algunos círculos apocalípticos parece que el 'Hijo del Hombre' fue visto con rasgos supraterrenos (cfr S.Mowinckel, *o.c.* pp 280-284; ed castellana pp 305-309).

12 **Sus ojos, llama de fuego:**
sobre su cabeza, muchas diademas:
lleva escrito un nombre que sólo él conoce;
13 *viste un manto empapado en sangre*
y su nombre es: Palabra de Dios.
14 **Los ejércitos del cielo,**
vestidos de lino blanco y puro,
le seguían sobre caballos blancos.
15 **De su boca sale una espada afilada**
para herir con ella a los paganos.
El los regirá con cetro de hierro,
él pisa el lagar del vino
de la furiosa cólera del Dios Todopoderoso.
16 **Lleva escrito un nombre**
en su manto y en su muslo:
Rey de Reyes y Señor de Señores

Apoc 19,11-16

Hemos subrayado las alusiones a Is 11,4 en el v 11; a Sl 2,9 en el v 15; a Is 63,1 en el v 13, y a Is 63,3 en el v 15. M.McNamara afirma también que los vv 11b-12 reflejan el texto (o la tradición) targúmico (257).

También el uso cristiano de Is 63 debió influir para que los judíos evitaran toda interpretación mesiánica de este texto. Grelot, en el art cit, ha puesto de manifiesto las trazas de una censura antimesiánica en Tg Is 63,1-6; éste es su razonamiento: Tanto Tg Is como TgP Gen 49 usan las mismas expresiones:

Tg Is 63,2: מדין יסמקון טוריו מדם קטילין
6: קטילי גיבריהון
N Gen 49,11: (258) מסמק טוריא מדם קטילהון
מתרבי גוברין (...)

Estas expresiones no se desprenden de TH Gen, pero sí de Is mediante una técnica targúmica (en Is 63,2 Tg traduce vestidos y túnicas por montes y collados); de aquí se desprende que TgP Gen 49,11 se inspira no sólo en Is 63, sino también en la tradición targúmico mesiánica

257) "It is natural to see in this characteristic of his eyes an indication of his zeal for righteousness, The PT to Gen 49,12 notes that King Messiah's eyes are beautiful like pure vine; 'he cannot look on unchastityor on the shedding of innocent blood', i.e., his eyes indicate his zeal for righteousness" (M.McNamara, *o.c.*, pp 232-233)

258) N Gen 49,11: "Enrojece los montes con la sangre de sus muertos"
Tg Is 63,2: " ¿Por qué enrojecen los montes con la sangre de los muertos?"
N Gen 49,11: "... con la grasa de sus guerreros"
Tg Is 63,6: "... los muertos de sus guerreros"

de Is 63. Si hoy ya no se encuentra la misma exégesis mesiánica en el Tg Is, ello se debe a la intervención de la censura judía. TgP Gen 49, 11 habría escapado a los efectos de esta censura, cuyos efectos sin embargo se aprecian bien en Onq (cfr *infra*)(259). Por otra parte, y además, dada la antigua identificación de Roma con Edom, resulta que sólo una exégesis mesiánica de Is 63,1 podía haber fundado la doctrina rabínica sobre el Mesías oculto que vendrá de Roma (260).

Venimos así a las siguientes conclusiones en orden a datación y determinación del *Sitz im Leben* del v 11 de Tg P Gen 49:

1.- TgP Gen 49,11 presenta la imagen del Mesías guerrero y vengador.

2,- Esta exégesis se ha obtenido con la ayuda de Is 63 y de una antigua traducción targúmica al texto de Isaías.

3.- Apoc 19,11-16 ya presupone la interpretación mesiánica de los textos de Gen e Is.

4.- Lo que nos lleva a una época precristiana (261)

5.- La imagen preponderantemente guerrera del Mesías parece que cuajó como consecuencia del carácter belicoso de los sacerdotes reyes macabeos. Tal es la tesis de R.H.Charles (262): la degradación posterior de la dinastía macabea acabó con las esperanzas del Mesías ben Leví que ellos mismos habían promovido, pero esta dinastía de guerreros dejó definitivamente su impronta en la renovada esperanza subsiguiente del Mesías ben David. Así ocurrirá que para el pueblo el Mesías del AT, el Príncipe de la Paz, se convirtió exclusivamente en el líder de la guerra (un ejemplo de esta polarización guerrera es de ver en *Test. de Judá II-VII*). El fenómeno es simultáneo y va enlazado con la progresiva politización de los movimientos religiosos.

---

259) "Rather we have here, as Grelot rightly suggests, a remainder of the *Palestinian Targum to the Prophets,* precious witness to a messianic interpretation which was then obliterated. It is known that the representation of warring Messiah is ancient. It is also understandable that it has a little by little disappeared from the ancient jewish literature and even from the christian writings, excepting a work like the Apocalypse because its distinctive literary genre would preclude an erroneous interpretation" (R.Le Déaut, 'Targumic Literature and NT Interpretation', *BibTB* 4 (1974 265)

260) Amplio tratamiento de este punto por Le Déaut en *La Nuit Pascale*, pp 271-272.359-369. Cfr infra nuestro capítulo III.

261) "We are in the presence of a very old prechristian rendering which is quite in accord with the espectations of the warlike Messiah who, as we know from Josephus and other sources, was awaited by the Jews in the NT period" (M.McNamara, *o.c.*, p 233)

262) R.H.Charles, *Religious Developpement between the Old and the New Testaments*, London 1924.

6.- La imagen prepondarentemente guerrera del Mesías debió encontrar, sin embargo, no pocas reservas en muchos círculos del judaísmo que se apoyaban precisamente en textos veterotestamentarios (263). La reacción mesiánica antiguerrera sería, según McNamara (ob cit, p 233), la que impidiera que este oráculo de Gen 49,11 fuera más usado por los autores del NT: existía el peligro de ser malentendido el mesianismo de Jesús; sólo entonces en obras que por razón de su género literario podían y debían no ser interpretadas literalmente (Apocalipsis), se permitió el uso de todo el simbolismo bélico en torno al Mesías y su obra.

V.- v 12: El Mesías pacífico

La estructura que hemos puesto de manifiesto en pp anteriores nos hace concluir que el v 12, en su estado actual, está construído en función del v 11, para contrarrestar o equilibrar todas sus afirmaciones: Efectivamente, si el tema del v 11 es un Mesías vengador, de vestidos empapados en sangre, anegando montes y valles con la sangre de sus víctimas, el v 12, por el contrario, presenta un Mesías horrorizado de la sangre, resplandeciente de blancura de leche y pureza de vino, cubriendo montes y valles con rubios trigales y blancos rebaños (264).

Queda abierta la cuestión de la antigüedad de esta reacción antiguerrera, y consecuentemente la datación del v 12 del TgP. Es bien sabido que después del estrepitoso fracaso de 'los Mesías galileos' en su lucha contra Roma, el rabinismo evitó cuidadosamente toda interpretación de tipo guerrero: el políticamente menos comprometido *Mesías-Maestro de la Ley* prevaleció frente al escarmentado *Mesías-Rey-Luchador*. Ejemplo clarísimo de esta sustitución es Onq Gen 49, 11, quien después de iniciar, paralelamente al TgP, el tema del Mesías Rey en el v 10, en el v 11 se aparta de la tradición palestina para centrarseen un Mesías polarizado en el Templo y la enseñanza de la Ley:

> **El conduce a Israel alrededor de su ciudad,**
> **el pueblo construirá su Templo,**
> **los justos estarán a su alrededor**
> **cumpliendo la Ley bajo su enseñanza.**
> **De fina púrpura será su vestido,**
> **y su manto, de lino teñido en ricos colores**
>
> Onq Gen 49,11

---

263) En numerosos textos del AT se rechaza todo despliegue de poder militar por parte del futuro salvador: cfr Is 9,5s 11,1ss Zac 9,9s Miq 5,1ss Jer 23,5s Ez 34,23s 37,23-25; nota también el pacifismo con que es señalada la actividad del Siervo de Yahweh en Is 42,1-4. Según Charles, *o.c.*, en la ***Asunción de Moisés*** quedaría reflejada la oposición de nobles círculos fariseos a una concepción mesiánica exclusivamente guerrera.

264) La fecundidad de la tierra es un signo de la edad mesiánica: cfr abundantes textos del

Este v ya lo hemos estudiado ampliamente en el cap I de este estudio (pp 81-84). Que el texto actual de Onq es una revisión de un texto preyacente como el del TgP, se ve evidentemente por el v 12:

Se tornarán rojos los montes en sus viñas,
los collados destilarán vino,
blanquearán sus campos por el trigo
y por los rebaños de ovejas

Onq Gen 49,12

Este versículo es paralelo al 12b del TgP (265); ahora bien, este v no es ninguna traducción del texto hebreo, sino que está añadido para contrarrestar en paralelismo antitético el v 11b del TgP (cfr *supra*, pp 136s). En la actual redacción de Onq el v 12 resulta absolutamente injustificado; su presencia sólo se explica si el 'pre-Onq' venía a desmentir o equilibrar un v 11 del mismo tenor que el que nos ha llegado en los testigos del TgP. En conclusión: Onq Gen 49,11-12 es el fruto de una profunda revisión realizada en el mesianismo de Israel y en los textos que lo representaban.

Un indicio de esta revisión lo vemos en el hecho ya señalado de que Onq nunca escribe *Mesías Rey (mlk' mšyḥ')*, expresión usual en el TgP, sino únicamente Mesías (Gen 49,10 y Num 24,17), suprimiendo las más de las veces toda alusión al Mesías. 'Rey' en Onq designa sólo al rey histórico, excepción hecha de Num 24,17 y acaso Num 23,21. Una uniformidad tan constante frente al uso del TgP supone una concienzuda revisión del texto. Véase el siguiente cuadro:

		Onq	PsJ	TgN	TgF
Gen	3,15	-----	Rey-Mesías	Rey-Mesías	Rey-Mesías
	35,21	-----	Rey-Mesías	---------	---------
	49,10	Mesías	Rey-Mesías	Rey-Mesías	Rey-Mesías
	49,11	-----	Rey-Mesías	Rey-Mesías	Rey-Mesías
Ex	12,42	-----	---------	---------	Rey-Mesías
	17,16	-----	Mesías	---------	---------
	40, 9	-----	Rey-Mesías	---------	---------
	40,11	-----	Mesías, hijo de Efraim	---------	---------
Num	11,26	-----	Rey	Rey-Mesías	Rey-Mesías
	23,21	Rey	Rey-Mesías	reyes	reyes
	24, 7	Rey	Rey	Rey	Rey
		-----	---------	Rey-Mesías	Rey-Mesías
	24,17	Rey	Rey	Rey	---------
		Mesías	Mesías	---------	---------
	24,20	-----	Rey-Mesías	---------	---------
	24,24	-----	Rey-Mesías	---------	---------
Dt	25,19	-----	Rey-Mesías	---------	---------
	30, 4	-----	Rey-Mesías	---------	---------

S.H.Levey da dos posibles razones de este hecho (ob cit, p 142): Que el Targum oficial (Onq) procedería de la época macabea y cualquier alusión a la dinastía davídica habrìa supuesto una traición; o también que en Babilonia una referencia al Rey Mesías podría haber sido mal interpretada en detrimento del pueblo. La segunda posibilidad tiene más visos que la primera. Pero nótese que Onq Gen 49,11 supone que el Templo ya está destruído, por lo que esta tradición hay que datarla con posterioridad al año 70 de nuestra era. Por otra parte, una revisión tan constante en un título tenía que estar movida por una revisión de los contenidos (cfr *supra* p 84). Ratificamos nuestra hipótesis de que Onq es un Targum de origen Palestinense y que en concreto en cuanto al mesianismo tiene muchas tradiciones del Tg Palestinense a las que revisa.

¿Se debe a esta misma reacción antiguerrera del rabinismo, ya en época cristiana, el v 12 del TgP? Nos inclinamos decididamente por una respuesta negativa: En primer lugar, porque ya es sorprendente que la oposición al v 11 no se haga en base al Mesías Maestro de los rabinos; y en segundo lugar, porque es evidente, por cuanto llevamos dicho, que a Onq, testigo de la exégesis rabínica, ya llegaron los vv 11 y 12 del TgP formando una unidad poética que hubo de corregir en bloque: se quedó con 12b y suprimió 12a como supérfluo.

Nuestra opinión es que los vv 11 y 12 del TgP ya debieron formar una unidad poética desde el principio: los perfectos paralelismos y correspondencias en imágenes y vocabulario muestran que fueron concebidos por un mismo autor como un poema único. Este autor quiso respetar el dato bíblico que ofrecía Is 63,1-6 -al que espontáneamente llamaba, por las palabras de enlace, el v 11 del Génesis. *El v 12 del TgP no niega el anterior* (266), sino que lo precisa mostrando otra faceta del Mesías: Lo que los ojos limpios del Mesías no pueden ver son las desvergüenzas y la sangre inocente derramada, lo que sus blancos dientes no pueden comer es el producto del robo y la rapiña; queda así precisado, que no negado, que el carácter belicoso del Mesías (v 11) lo es sólo en defensa de la justicia (cfr Is 63,1), no para un ejercicio cruel y caprichoso. Por lo mismo, si su acción justiciera

---

... de coordinar estos datos pacifistas con los rasgos del v anterior. Una prueba de la falta de síntesis de las concepciones targúmicas en torno al Mesías" ('La Esperanza en la Biblia. Perspectivas de la espera mesiánica en los targumim palestinenses del Pentateuco', XXX Semana Bíblica Española (*La Esperanza en la Biblia*), Madrid 1972, pp 49-91. Texto citado de p 56).

266) Sería un sin sentido por parte del traductor afirmar en un versículo lo que va a negar en el siguiente; si su intención era ésa cabía la solución más obvia que adoptó Onq: suprimir el primer versículo.

teñirá montes y collados con sangre de muertos y grasa de guerreros (v11), no menos su acción pacificadora hará brillar montes y collados con el vino, el trigo y las ovejas (v 12).

Que para hacer estas precisiones no hay que esperar al fracaso de los mesías galileos ni al rabinismo (267), es evidente: cualquier buen israelita las pudo hacer mucho antes, máxime cuando ya se había vivido la experiencia de unos líderes, los macabeos, predominantemente guerreros y con pretensiones mesiánicas. Como ya vió Charles y nos enseña la historia del movimiento fariseo, la oposición a este tipo de mesianismo data de muy antiguo; el NT, con su parco uso de Is 63,1-6, muestra sus reservas ante una concepción demasiado peligrosa si se la considera exclusivamente. Concluímos que *TgP Gen 49,11-12 es una bella y oportuna síntesis, sin ninguna contradicción interna* (268). Debemos, pues, corregir la opinión de M.Black que provisionalmente aceptamos al iniciar el estudio de estos vv: "The second (v 12) is a deliberate repudiation of the first (v 11)"; nos parecería más exacto escribir: "The second is a deliberate *complement* of the first".

Nota sobre la lectura de los Fragmentarios

Es cierto que la lectura de Nu y R: "sus dientes se ejercitan en la halaká" (*šynwy bqyyn bhlkh*), refleja el Mesías Maestro del Rabinismo. Mas con ello no se destruyen nuestras conclusiones: *hlkh* (Halaká) y *ḥlbh* (leche) son dos palabras que se confunden fácilmente; es muy posible que un copista confundiera, o mejor, que quisiera expresar la exégesis rabínica que él bien conocía aprovechando que lo cambios a realizar eran mínimos: entre *bqyyn* (ejercitados) y *nqyyn* (limpios) la diferencia sólo es de una letra igualmente confundible con facilidad. Que se trata de una corrección del texto, intencionada o por error de lectura, se aprecia claramente pues rompe el paralelismo de todo el poema: según vimos anteriormente en el poema se corresponden 'ojos-dientes', 'hermosos-blancos(limpios)', 'vino-leche', etc.; pero con la sustitución operada en Nu y R no se obtiene este efecto. Finalmente debe notarse que el Ms Vat 440 concuerda con N.

---

267) Pero cfr S.H.Levey, para quien el traductor de estos vv fue testigo ocular de la guerra de Bar Kokeba (*o.c.*, pp 9-11)

268) P.Grélot, en el 1962, leía así estos vv: "Bien que l'image du roi guerrier soit plus accentuée ici que dans le psaume XVII de Salomon, les deux tableaux du règne messianique se répondent trait pour trait. Or celui que brosse le Targum, formulé dans le cadre de l'explication synagogale des Ecritures, représente sûrement une croyance courante, largement partagée par l'ensemble du Judaïsme, et évidemment accueillie par les scribes pharisiens qui mirent en écrit la tradition targumique. A qui fera-t-on croire que le pharisaïsme l'aurait adoptée seulement après la ruine de Jérusalem, en 70 de notre ère, par réaction contre les malheurs de l'époque? Le targum ne fixe-t-il pas plutôt une espérance messianique traditionelle que les cercles pharisiens nourrissaient depuis longtemps? Le fait que cette croyance se retrouve à l'état pur dans les *Psaumes de Salomon* est un indice qui invite à rattacher l'oeuvre au pharisaïsme ancien, sans couper celui-ci pour autant des masses populaires" ('Le Messie

3: Tg Gen 49,16-18

Hacemos preceder nuestro estudio de una amplia cita de *The Jewish Encyclopedia* (269) sobre la comprensión de Dan en la literatura rabínica; ello nos introducirá en el tema ahorrándonos un fatigoso recorrido por la siempre difícil literatura del judaísmo:

> Dan desempeña un papel especial en la tradición rabínica. Su nombre, en cuanto nombre de tribu, está conectado con el blasfemo de Lev 14,11 y con la idolatría del Israel del Norte (Juec 18,30 IRe 12,29 Am 8,14); por otra parte, Sansón, el juez de la tribu de Dan, se mostró infiel a su Nazirato (Juec 13); por todo ello Dan ha venido a ser como la oveja negra de la Casa de Jacob. Su odio a José -pues éste informaba al padre del mal comportamiento de los hijos de Bilá y Zilpá- le indujo a atentar contra José, y él fue quien aconsejó a sus hermanos engañar al padre con la historia de la túnica de José teñida en sangre (Test Ptr, Zab 4; Dan 1; Gad 1). Dan y Gad se aliaron con el príncipe de Egipto contra José y Asenat.
>
> En los días de Moisés la tribu de Dan cayó en la idolatría, por lo que la columna de nube dejó de protegerle, y consecuentemente Amalek castigó duramente a Dan que se había quedado 'el último' y el más 'débil', porque no temió a Dios (TgJ Dt 25,18; Pesik 3,27b...) Como quiera que 'cerraba la marcha' (Num 10,25) Dan fue víctima del fuego que devoró el extremo final del campamento por causa del ídolo que provocó la ira del Señor (Trg J 11,1). Fue también la idolatría de Dan lo que indujo a Balaam a disponer el altar y los sacrificios para la derrota de Israel (Tg J Num 22,41 23,1). La idolatría de Dan contuvo a Abraham en su marcha contra los reyes babilonios (Gen 14,15 Gen R 43) y espantó a Moisés en su visión del futuro (Tg J Deut 34,1; Sifre Debarim 357). Los descendientes de Dan enseñaron a sus hijos las prácticas idolátricas amonitas de los libros escondidos en el monte Abarim (Gaster, *Chronicles of Jerahmeel*, 1899, p 167)
>
> La bendición de Jacob a Dan -en la que se le compara a una serpiente (Gen 49,16-18)- se le aplica a Sansón (Gen R 98); y la serpiente es considerada como el emblema de esta tribu en su estandarte (Num R 2).
>
> Dan llegó a ser la figura típica del perverso

Sin embargo, en Gen 49,16-18 no se aprecia tono peyorativo referente a Dan:

16 **Dan juzgará a su pueblo**
cual otra de las tribus de Israel.
17 **Será Dan como serpiente en el camino,**
áspid junto a la senda:
muerde al caballo en la pezuña
para que caiga de espaldas su jinete.
18 **¡Oh Yahweh, en tu salvación espero!**

Gen 49,16-18

---

269) *The Jewish Encyclopedia*, New York and London, 1905, 1909, 1912, 1916, vol IV, p 423 (La traducción es nuestra). Añádase además la dura crítica que la literatura rabínica

El v 16 exalta la autonomía de esta tribu, capaz de administrarse (juzgar) como las demás tribus de Israel. El v 17, con la imagen de la serpiente, evoca la astucia y peligrosidad de esta tribu, desproporcionadas para su tamaño: "La comparación con una sierpe no acusa a la tribu de insidia; tal imagen habla más bien de la victoriosa lucha llevada por aquella tribu pequeña contra poderosos enemigos" (Von Rad, ob cit, p 523). El v 18 es un grito de esperanza en Yahweh, que en modo alguno afecta desfavorablemente a Dan (270)

Estudiamos primeramente el texto targúmico (A), para iniciar después una discusión sobre el Mesías de Dan y el Anticristo (B).

I.- La versión targúmica de Gen 49,16-18

N Gen 49,16-17	PsJ Gen 49,16-17
De la Casa de Dan surgirá	**De la Casa de Dan surgirá un varón**
redención	**que juzgará a su pueblo**
y juez:	**con juicios de verdad:**
Todas a una le obedecerán	**Todas a una le obedecerán**
las tribus todas de los hijos de Israel	**las tribus de israel.**
¿Será Dan el Redentor	**Será un varón escogido**
que ha de surgir	**y surgirá**
de la casa de Dan?	**de la casa de Dan.**
Se hará fuerte y se enorgullecerá	
sobre todas las naciones.	
Será comparado a la serpiente	**Como serpiente venenosa**
que está echada en el suelo	**echada en el cruce de los caminos,**
y a la serpiente venenosa	**como cabeza de serpiente**
que acecha en el cruce de los caminos,	**que acecha en la senda,**
que muerde a los caballos	**que muerde al caballo**
en los talones,	**en los talones y derriba,**
por temor a la cual	**por temor a la cual**
vuelve grupas el jinete	**el jinete**
y se entorna hacia atrás.	**vuelve hacia atrás.**
Es Sansón, hijo de Manoah,	**Así Sansón, hijo de manoah,**
cuyo miedo (pesará) sobre sus enemigos	
y cuyo temor (pesará)	
sobre sus adversarios.	
Sale a la guerra frente a sus enemigos	
y mata	**matará**
a reyes con príncipes.	**a todos los guerreros filisteos,**
	a los caballeros y a los de a pie,
	castigará a sus caballos
	y hará retroceder a sus enemigos.

270) El v 18 es una exclamación típica de los salmos, intercalada por el colector de los oráculos o el editor: sugiero podría ser una aclamación litúrgica añadida cuando ya los oráculos

El texto del TgP gira en torno al tema del Redentor que surgirá de la casa de Dan: es un redentor guerrero que conseguirá la unidad y obediencia de todas las tribus al tiempo que vencerá a todos los enemigos. Esta versión está técnicamente justificada: leyendo *kḥd'* (traducción de *k'ḥd*, por simple metátesis de consonantes) ya obtenemos que Dan administrará justicia no 'como una más de las tribus', sino 'sobre todas las tribus juntas'; el resultado es que Dan toma la categoría del juez-salvador de la amfictionía; la victoria sobre los enemigos no había sino que traducirla literalmente de TH. Con todo, esta lectura es posible no sólo por un recurso técnico más o menos artificial, sino porque efectivamente Dan produjo 'jueces salvadores': tal es Sansón, hijo de Manoah. Véanse las muy fantaseadas leyendas de Jue 13-16 y especialmente Juec 13,5: "Y empezó a *salvar* a Israel" (*whw' yḥl lhwšy' 't Yśr'l*).

¿Es éste verdaderamente el redentor de Israel? Los vv 16 y 17 del TgP no tiene más objeto que plantear esta pregunta (271); el v 18 da la respuesta en una perfecta pieza poética, 'a poem of messianic expectations' (272):

N Gen 49,18	PsJ Gen 49,18
Dijo nuestro padre Jacob	**Dijo Jacob**
	cuando vió a Gedeón, hijo de Joás,
	y a Sansón, hijo de Manoah,
	alzarse como redentores:
Mi alma no espera la redención	**Yo no espero la redención**
de Gedeón, hijo de Joás,	**de Gedeón (273)**
pues es redención de una hora.	
Ni mi alma espera la redención	**ni suspiro por la redención**
de Sansón, hijo de Manoah,	**de Sansón,**
pues es redención	**pues la redención de éstos**
que pasa.	**es redención de una hora.**

---

se recitaban como una sola pieza en las asambleas. Para Von Rad (*o.c.*, p 523) esta aclamación podría ser una glosa sugerida por la imagen de la serpiente del v anterior: la serpiente recordaría el relato de Gen 3 y empujaría a la recitación de una jaculatoria-antídoto. Así también A.Caquot, *Semitica* 26 (1976) 12-13. Para otros se trata de una aclamación sin otro fin que el de señalar la mitad del poema (De Vaux, Comentario a la Biblia de Jerusalén). Speiser: "In all likelihood a marginal gloss or a misplaced general invocation; alternatively, the cry of a tumbling rider" (*o.c.*, p 367)

271) Debe ser aceptada la sugerencia del Prof Díez Macho, de colocar un interrogante al inicio del v 17 (*Neophyti 1*, I, p 332, nota 2; III, p 37*)

272) M.Black, *o.c.*, p 308.

273) Gedeón no es de la tribu de Dan, sino de Manasés. El poema lo asocia a Sansón constituyendo un paralelismo literario basado en el paralelismo existente entre estos dos jueces:

Mi alma espera la redención de El,
la que prometiste traer a tu pueblo,
la Casa de Israel.
En tí, en tu redención
espera,
oh Yahweh.

Por tu redención
espera y suspira mi alma,
oh, Yahweh,
porque tu redención es redención eterna

Nos detenemos en un breve comentario:

1.- Se trata de la misma escena, con el mismo tema y el mismo esquema, que en los vv 1-2, donde los hijos de Jacob rodean al padre preguntando por el tiempo del Mesías. Estructuralmente el oráculo sobre Dan es de gran importancia en la composición targúmica, pues pone de manifiesto su unidad temática y formal mantenida a lo largo de todo el capítulo.

2.- La respuesta de Jacob es absolutamente negativa: la salvación que Sansón o Gedeón pueden aportar no es duradera (después de las derrotas de estos jueces, Israel volvió a encontrarse en la misma precaria situación anterior); no es, por tanto, la eterna salvación que Dios prometió (274).

3.- La redención que Jacob espera es la del Mesías. No aparece aquí esta palabra, pero vista la relación de estos vv con los vv 1-2, se debe concluir inevitablemente que a él se hace referencia. TgN tiene además la siguiente expresión: *lpwrqnyh skyyt nfšy d'mrt lmytyyh l'mk,* que literalmente es: 'En la redención de él espera mi alma, la que prometiste traer a tu pueblo...'; *'de él'* no puede referirse a Dios, a quien Jacob se dirige en segunda persona; se refiere, pues, a otro personaje cuya redención es opuesta, de alguna manera, a la de Sansón y Gedeón: no puede ser sino el Mesías (275). Existe también el testimonio expreso de una Tosefta targúmica a Gen 49,18 (cd Ox. 2305):

... אלא לפורקניה דמשיח
בר דוד דהוא פורקן עתיד לאפקא ית ישראל מן גלותא
לפורקנך צביאת (סכיאת) נפשי:

... también Gedeón fue destinado a salvar a Israel (Juec 6,14-15) y consiguió la victoria sobre los adoradores de Baal y los madianitas..., aunque también murió e Israel recayó (Juec 6-8)

274) También Moisés, Aarón y Miriam, que en N Gen 40,12 son considerados como libertadores, en TB Ta'anit 9a aparecen como redentores frustrados pues no consiguieron dar una salvación definitiva.

275) De la misma opinión es M.McNamara: "The Messiah is not explicetly mentioned in any of the PT texts cited above (se refiere a TgP Gen 49,18). The redemption which God had promised to bring on Israel was, of course, that of which the Messiah would be the agent. All these texts then really refer to the days of the Messiah which the pious Jacob wished and yearned to see" (*o.c.*, p 244).

276) Cfr M.Ginsburger, *Das Fragmententhargum*, Berlin 1899 pp 73-74.

4.- Este texto, como los vv 1-2 nos coloca en una atmósfera de anhelante expectación mesiánica, cual la encontramos en el NT. McNamara (*o.c.*, pp 243-244) establece unas correspondencias entre el vocabulario del NT y el de nuestro TgP:

> **En verdad os digo que muchos profetas y justos *anhelaron* (ἐπεθύμησαν) ver lo que contemplais y no lo vieron...**
>
> Mt 13,17
>
> **En verdad os digo que muchos profetas *desearon* (ἠθέλησαν) ver lo que vosotros contempláis y no lo vieron...**
>
> Lc 10,24

ἐπεθύμησαν correspondería a מודיק , אודיקית
ἠθέλησαν correspondería a מסכי , סכירת

5.- La misma oposición que el TgP establece entre la redención pasajera de Sansón y la redención definitiva del Mesías, aparece en el NT: Es bien sabido que Lucas, en los capítulos 1 y 2 de su Evangelio, narra la infancia de Jesús en paralelismo antitético con la de Juan el Bautista (277) "de manera que resulte que Juan es meramente el precursor, que Jesús es el Salvador" (278); con la misma intención Lucas asimila a Juan dos antiguos redentores de Israel: Sansón y Gedeón; véase el siguiente esquema donde aparece el paralelismo entre el anuncio del nacimiento de aquellos redentores y el anuncio del nacimiento del Bautista:

Aparición angélica:	Gedeón (Juec 6,12); Sansón (Juec 13,3.9); Zacarías (Lc 1,11);
Turbación:	Gedeón (Juec 6,22) Sansón (Juec 13,20-22) Zacarías (Lc 1,12)
Anuncio, Mensaje:	Gedeón (Juec 6,14) Sansón (Juec 13,3.5.7.13) Zacarías (Lc 1,13-17)
Objeción:	Gedeón (Juec 6,14) Sansón (no existe) Zacarías (Lc 1,18)
Confirmación-Signo:	Gedeón (Juec 6,16-21) Sansón (Juec 13,20) Zacarías (Lc 1,19-20)

277) Cfr R.Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II,* Paris 1964, pp*32-33.*
278) Díez Macho, *Derás y Exégesis del NT,* p 57.

Particularmente significativo es el paralelismo de Sansón y Juan el Bautista:

> **Dice el ángel de Yahweh a la madre de Sansón: 'He aquí que concebirás y parirás un hijo; pero** *no beberás vino ni bebida embriagadora*, **ni comerás nada impuro, porque el niño será nazareo, consagrado a Dios** *desde el seno materno*, **y él** *ha de comenzar a salvar a Israel* **de mano de los filisteos'**
>
> Juec 13,3ss (279)
>
> **Dice el ángel a Zacarías, padre del Bautista: 'Será grande a los ojos del Señor, y** *no beberá vino ni sidra* **y será lleno del Espíritu Santo ya** *desde el seno de su madre y convertirá a muchos de los hijos de Israel'*
>
> Lc 1,15
>
> *Y el niño Sansón crecía* **y el Señor le bendecía, y** *el Espíritu del Señor* **empezó a salir con él al campamento de Dan**
>
> Juec 13,24-25
>
> *Y el niño* **(Juan)** *crecía* **y se robustecía en el** *Espíritu* **y vivía en el desierto...**
>
> Lc 1,80

Comenta Díez Macho:

> No parece, pues, que la referencia de Lucas a Sansón sea casual. La razón de esta referencia parece ser que Sansón, y lo mismo cabe decir de Gedeón, son iniciadores de una redención (Juec 13,15: Sansón 'empezará a salvar a Israel') que no se puede comparar con la del Mesías, exactamente como la redención de Juan, a pesar de las pretensiones -al parecer- de ciertos grupos bautistas. La antítesis entre Sansón y Gedeón y el Mesías aparece en el siguiente texto de Neofiti 1 a Gen 49,18: 'Dijo nuestro padre Jacob...' (280).

Debemos concluir que la tradición del TgP subyace al texto lucano. Tras esta ligera exposición de TgP Gen 49,16-18, surge espontánea la pregunta: ¿Hubo alguna vez en Israel una seria expectación mesiánica referente a Dan, como la hubo referente a Judá, José o Leví? Abordamos esta cuestión inmediatamente para revertir con nueva luz sobre el texto targúmico.

II.- Dan, el Mesías y el Anticristo

Escribe San Ireneo a propósito del Anticristo:

> Hieremias non solum subitaneum eius adventum, sed et tribum ex qua veniet manifestavit dicens: 'Ex Dan audiemus vocem velocitatis equorum eius; a voce hinnitus decursionis equorum eius conmovebitur tota terra, et veniet et manducabit terram et plenitudinem eius, civitatem et qui habitant in ea'

---

279) Lxx Juec 13,4 predica todas esas abstinencias de Sansón mismo. También la Haggadá del *Liber Antiquitatum* de Pseudofilón (Cfr P.Winter, *The Proto-Source of Luke 1*, NT 1 (1956) 186ss.

280) *Art. cit.* pp.57-58. Nota Díez Macho

(Jer 8,16) et propter hoc non annumeratur tribus haec in Apocalypsi cum his quae salvantur (cfr Apoc 7,5-8)

Adversus Haereses V,30.2

Es indudable que Ireneo toma esta tradición sobre el Anticristo que viene de Dan, de los mismos judíos (281). Una cierta relación Dan-Judá y Dan-Mesías ya encontramos en la misma literatura rabínica:

Dan juzgará a su pueblo como una de las tribus de Israel (Gen 49,16): como la más distinguida de las tribus (se refiere a Judá). R.Yosua ben Nehemia dijo: De no haberse unido con la más distinguida de las tribus, no hubiera podido suscitar el juez que suscitó. ¿Quién es éste?: Sansón, hijo de Manoah

Gen R 98,13

La unión con la más distinguida de las tribus hace referencia a la tradición según la cual la madre de Dan procede de la tribu de Judá. La relación Dan-Judá-Mesías se establece también mediante el término medio 'león' que se predica de ellos:

-Gen 49, 9 (Judá): *gwr 'ryh yhwdh*
-Dt 33,22 (Dan) : *dn gwr 'ryh* (282)

Judá es un cachorro de león (Gen 49,9). R.Hama ben Hanina dijo: Esto alude al Mesías hijo de David, que era descendiente de dos tribus: de Judá por línea paterna, de Dan por línea materna. Respecto de los dos está escrito león: Judá es un cachorro de león, Dan es un cachorro de león (283)

Aunque estos textos sean relativamente tardíos, TgP muestra que en época muy temprana ya se planteó la cuestión de las pretensiones mesiánicas de Dan (PsJ Gen 49,18: "Dijo Jacob cuando vió a Gedeón, hijo de Joás, y a Sansón, hijo de Manoah, *alzarse como redentores*") enfrentadas a las del Mesías de Judá. Que tal es el sentido del texto targúmico lo ha visto la exégesis rabínica:

Nuestro padre Jacob lo vio (a Dan) y pensó que era el Mesías; pero cuando lo vio muerto, exclamó: ¡También él muere! Yo, pues, espero en tu salvación

Gen R 98,14

La identificación del Anticristo con Dan supone su pretensión mesiánica más su pésima fama de idólatra, blasfemo, infiel, asesino, etc., como aparece en la literatura rabínica. Test de Dan 1,4-9 presenta a Dan poseído del espíritu de *Belial*, maquinando la muerte de su hermano José:

---

281) Otros textos aportados por E.B.Levine, en *Neophyti 1, II*, p 575.

282) Remitimos a nuestro estudio sobre el oráculo de Judá. Acaso la identificación de Dan con el león se deba a la relación existente entre Dan y *Laiš: Laiš* significa león y es el nombre de la ciudad que los danitas tomaron cambiándole el nombre por el del padre Dan (cfr Juec 18); esto justificaría la fórmula *Laiš*-Dan y la figura de Deut 33,22.

Y uno de los espíritus de Belial me agitó diciéndome: Toma esta espada y mata con ella a José

Test Dan 1,7

Y este texto, datado por R.H.Charles en la mitad del s.I a.C., es, según el mismo autor, "the most ancient authority we at present posses for the view which connected the tribe of Dan with the Antichrist" (284). Debe notarse que en el NT el término *Belial* aparece sólo en IICor 6,15 en oposición al Mesías; pero cuando Pablo habla del Anticristo en IITes 2,2-12 le llama ὁ ἄνομος , que es la traducción que los rabinos hacían de *bly'l: bely 'ol* , sin el yugo (de la Ley) (285).

Pero acaso la identificación Dan-Anticristo tenga su base escriturística más fuerte en la imagen de la serpiente, asociada a Dan ya en en el oráculo de Gen 49,17; en PsJ Num 2,25 la serpiente aparece en el estandarte de Dan (cfr también Num R 2); y la serpiente, como vimos ampliamente en el cap I, evoca en la literatura targúmica al rey impío o antimesías. Cuando San Ireneo cita Jer 8,16 para demostrar que el Anticristo viene de Dan, no hace sino *iniciar* un texto cuya interpretación debía ser bien conocida; en realidad es el v 17 de Jer 8 (v no citado expresamente por Ireneo) el que prueba toda la peligrosidad de Dan como serpiente venenosa de mordedura mortal ante la que no valen encantamientos ni remedios:

16 Desde *Dan* se escucha el resoplar de los *caballos;*
al ruido de los relinchos de los corceles
retiembla la tierra.
Llegan y devoran el país y sus habitantes,
la ciudad y los ciudadanos.
17 Mirad que envío contra vosotros
***serpientes* venenosas,**
contra las que no valen encantamientos,
sino que os *morderán* -oráculo del Señor-
sin que haya cura

Jer 8,16-17

Jeremías se inspira evidentemente en Gen 49,17, como muestran las palabras subrayadas, comunes a ambos textos; pero ello es significativo de que en época bien temprana el texto del Gen 49 ya sugería, de algún modo, la peligrosidad de Dan para su pueblo; Jeremías viene a decir: en Dan acecha -o desde Dan vendrá- un peligro mortal para el

---

284) R.H.Charles, *Testaments of the XII Patriarchs*, London 1908, p 128.- Cfr también D. S.Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1971^2, pp 276-280.

285) Cfr Sifre Deut 92; 117; Midrás Samuel VI (p 64, ed Buber); etc.

pueblo (286). Desde el relato de Gen 3, la serpiente es el símbolo del mal (287).

Por otra parte, tiene también la serpiente virtualidades medicinales (cfr Num 21,4-9, interpretado sobre el trasfondo de la ofiolatría cananea y de la cultura popular que atribuye poderes medicinales a las serpientes; cfr *supra* en cap I),tanto que incluso puede ser valorada como salvadora oscureciendo la acción salvífica exclusiva de Dios: tal ocurrió con la serpiente de bronce (IIRe 18,4) (288).

La serpiente, pues, tomada en su realidad simbólica más profunda, no escapa a una peligrosa ambigüedad: símbolo de muerte y salvación (289). Parece vio también la peligrosa ambigüedad de la serpiente el que introdujo (liturgista, colector u ordenador de los oráculos) en el texto de Gen 49 el v 18 ('En tu salvación espero, Yahweh') como réplica al oráculo de Dan (vv 16-17): ejerce el v 18 la función del sortilegio que destruye el encantamiento de la serpiente privándola de su poder (290).

Tornando ahora, tras esta larga disgresión, a una relectura del TgP pensamos nos aparece este texto con nueva luz. En primer lugar, el planteamiento mesiánico de los vv 16 y 17 no es la consecuencia simple de una exquisita exégesis, ni la pregunta sobre el Mesías que viene de Dan es meramente retórica; aunque el desarrollo mesiánico de estos vv está obtenido con los recursos técnicos ya mencionados y con la evocación de los fugaces jueces-salvadores, por debajo está -y es en realidad lo que pone en marcha el proceso y lo potencia- la imagen Dan-Serpiente con todas las evocaciones peligrosamente mesiánicas que hemos señalado.

---

286) Si Jeremías se refiere, como parece, a una invasión por el Norte, es lógico que hable de un peligro proveniente *desde* Dan. Lo curioso es que el peligro, aunque venga *desde* Dan sin ser *de* Dan, lo describa con el mismo vocabulario que Gen describe la astucia y peligrosidad de Dan.

287) Cfr también Sl 58,5-6, emparentado con el texto de Jer.

288) Sobre la precisión teológica de Sab 16,5-7, cfr nuestro estudio en el cap I.

289) Jesús se define como el hijo del hombre que ha de ser elevado al modo de la serpiente que Moisés elevó en el desierto (Jn 3,13-15; cfr Jn 12,32-34).

290) Consideramos probable esta hipótesis, visto que ya Jeremías -basándose, por lo demás, en Gen 49,17- imaginó a Dan como peligrosísima serpiente ante la que no caben encantamientos (cfr Sl 58,5-6). A.Caquot: "Le serpent (*naḥaš*) est nommé plusieurs fois dans la Bible, jamais il ne suggère une qualité louable. Le verset 17 montre en Dan une tribu dangereuse, et l'expression pieuse du verset 18 pourrait bien être une formule déprécatoire du poète qui vient d'en parler" (*Semitica* 26, 1976, pp 12-13). Es de admirar la penetración de la exégesis targúmica que ha sabido ver en el v 18 de TH el conjuro eficaz contra *la serpiente*; el poema targúmico del v 18, refutando los vv 16-17, es una perfecta traducción del espíritu del Texto Hebreo.

16 **De la casa de Dan**
surgirá un varón escogido
en cuyos días será redimido el pueblo,
y en sus años descansarán todas juntas
las tribus de Israel.
Será un varón escogido
y surgirá de la casa de Dan.
Su terror caerá sobre los pueblos
y su castigo se ensañará con los filisteos.
17 **Como serpiente venenosa**
que habita en el camino
y como víbora que acecha en la senda,
matará a los guerreros del campamento filisteo,
a los caballeros y a los de a pie,
castigará caballos y carros
y hará retroceder a sus jinetes.
18 **¡En tu redención espero, oh Yahweh!**

Onq Gen 49,16-18

Onq suprime el poema mesiánico del v 18, lo que confirma la hipótesis de Díez Macho sobre la intervención de la censura. Los vv 16-17 representan una forma abreviada de la tradición palestinense; no se nombra a Sansón, pero sí se alude a él. Aparentemente Onq desconoce la problemática del Mesías de Dan, limitándose a unas alusiones históricas a los héroes de un tiempo; pero debe notarse que *gbr* (Onq: *gbr' dytbḥr*) puede también tener connotaciones mesiánicas. (Cfr en cap IV nuestro comentario a Tg Num 24,7 y el Excursus sobre el Hijo del Hombre), y que donde Onq usa *gbr*, TgN usa 'redención y juez', y M 'redentor'; véase especialmente v 16b:

- Onq: **Será un *varón* escogido**
- PsJ: **Será un *varón* escogido**
- N: **Será Dan el *Redentor*...?**

Todo, pues, nos induce a pensar que el texto de Onq también debe ser leído con sentido mesiánico.

E x c u r s u s : Tg Gen 49,5-7: Conjura de simeonitas y levitas contra José. Tipología José-Jesús.

N Gen 49,5-7

5 **Simeón y Leví, hermanos gemelos (291)**
maestros en armas afiladas, (292)
combatientes desde su infancia:

---

291) Ms Vat 440: "Hermanos estudiosos"

En el país de sus enemigos
consiguieron la victoria de sus combates.
6 **En sus asambleas, en sus consejos,**
no se ha complacido mi alma;
en sus asambleas contra la ciudad de Siquem
para destruirla no tuvieron en consideración mi honor.
Pues en su cólera mataron reyes
y por su capricho demolieron
los muros de sus enemigos. (293)
7 **Maldita fue la ciudad de Siquem**
cuando entraron Simeón y Leví
para destruirla con su furor,
porque su cólera es fuerte
y el temor a ellos reacio. (294)
Dijo nuestro padre Jacob:
Si Simeón y Leví habitan juntos
no habrá nación ni rey que subsista ante ellos.
Dividiré la parte de Simeón
en medio de la casa de Jacob,
y multiplicaré la heredad de Leví
en medio de las tribus de la casa de Israel. (295)

El TgP no minimiza la crueldad de las tribus ni la desaprobación de Jacob (cfr Gen 34,30); sí busca satisfacer la curiosidad individuando las crueles hazañas de las que habla TH: unanimente se aduce: a) la venganza contra Siquem (cfr Gen 34), b) el tópico de la matanza de reyes y príncipes, c) la destrucción de las murallas de sus enemigos (N,PsJ) o la venta de José (M y TgF).

El recurso exegético es bastante claro para a) y b): Siquem viene sugerido por todo el contexto (la asamblea en la que Jacob no se complace no puede ser otra que la conjura contra Siquem); 'Reyes y príncipes' traduce tópicamente y exageradamente la expresión de TH 'mataron un hombre'. En cuanto a c) -'las murallas de los enemigos' o 'José'- responde a una doble posibilidad de lectura de las consonantes *šwr* de TH: vocalizadas *šōr* significan 'buey, toro', vocalizadas *sûr* significan 'muro, muralla'; se trata sólo de aplicar la regla *'al tiqrey*. Cuando se lee 'muralla' se hace probablemente referencia al asalto y

293) TgF y M: "Vendieron a José su hermano, que era como un toro"

294) PsJ: "Y (maldita?) su ira contra José porque es recia"

295) TgF: "Dividiré la tribu de Simeón para que sean escribas y maestros de la Ley en la asamblea de Jacob, y dispersaré la tribu de Leví en las escuelas de los hijos de Israel"; M, *fere idem.*

saqueo de Siquem (296); cuando se lee 'toro' se hace referencia a José, quien en Deut 33,17 es descrito "bello como el primogénito del toro, con grandes cuernos de búfalo" (297)

La conspiración de Simeón y Leví contra José es tan antigua como Gen R 98,5, donde además se precisa que Simeón y Leví eran hermanos de Dina, pero no de José (298). Tertuliano también la recoge, indudablemente de fuente judía, en este precioso texto que será objeto de nuestro estudio:

> Joseph et ipse in Christum figuratus, nec hoc solo (ne demorer cursum) quod persecutionem a fratribus passus est, et venundatus in Egiptum, ob Dei gratiam, sicut et Christus a judaeis carnaliter fratribus venundatus, a Juda cum traditur. Nam et benedicitur in haec verba (Deut 33,17): 'Tauri decor eius, cornua unicornis cornua eius, in eis nationes ventilabit pariter ad summum usque terrae': non utique rinoceros destinabatur unicornis, nec minotaurus bicornis; sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem; aliis feros et judex; aliis mansuetus ut salvator; eius cornua essent crucis extima (...)

---

296) La muralla, según Gen R 98,5, se refiere al muro de los prosélitos (cfr Abot 1,1); éstos deberían haber tomado ejemplo de los siquemitas que se circundaron, pero al ver que también los circuncidados eran asesinados (Gen 34) los prosélitos perdieron su confianza y escaparon por la brecha que simeonitas y levitas abrieron por la muralla, dando rienda suelta a sus pasiones. La relación de la muralla de Siquem con el muro de los prosélitos parece bastante artificial, pero, como habremos de ver, la relación de simeonitas y levitas con la Ley, -muro que separa a judíos de gentiles- bien pudo haber empujado a esta difícil comparación. Cfr ARN (Abot de R.Natan) 1.- Sobre la significación de la Ley como muralla que separa y protege, cfr Kaufman Kohler, *Jewish Theology systematically and historically considered*, 1918, reimpr. New York 1968, pp 347-348; J.Leipold-W.Grundmann, *El Mundo del Nuevo Testamento, I*, Madrid 1973, pp 285-286.

297) La tradición de TgF y M según la cual José fue vendido por Simeón y Leví ha llegado hasta Rasí, quien deduce por exclusión que no pudieron ser sino estos hermanos los que atentaron contra José: "Se dijeron uno a otro: 'Ahora vamos y le mataremos' (Gen 37,17. 20). ¿Quiénes son éstos? ¿Dirías que se trata de Rubén o Judá? Mas éstos no eran partidarios de matarle. ¿Dirías que se trata de los hijos de las siervas? Pero resulta que el odio de éstas no era tan grande, pues está escrito: 'Siendo joven estaba con los hijos de Bilá y Zilpá' (Gen 37,2). Isacar y Zabulón no hablaban en presencia de sus hermanos mayores. Necesariamente, pues, se trata de Simeón y Leví, a quienes su padre llama aquí hermanos" (Rasí, *Coment a Gen 49,5-7)*

298) Así se explicaría mejor la conspiración; acaso esta puntualización débase poner en relación con PRE 38: Dina concibió de Siquem una hija, Asenat, que llevada a Egipto, se casó con José (cfr Gen 41,45).

> Idem erit et alibi taurus apud eamdem Scripturam, cum Jacob *in Simeonem et Levi* exporrigens benedictionem, id est, *in scribas et fariseos (exillis enim deducitur census istorum)* spiritualiter interpretatur 'Simeon et Levi (Gen 49,5) perfecerunt iniquitatem ex sua haeresi' (299), qua scilicet *Christum sunt persecuti*. 'In concilium eorum ne venerit anima mea, et in stationem eorum ne incubuerint jecora mea, quia in indignatione sua interfecerunt homines', id est prophetas, 'et in concupiscentia sua ceciderunt nervos tauro', id est Christo, quem post necem prophetarum interfecerunt, et suffigendo nervos eius clavis desaevierunt"
>
> Adversus Marcionem III,18

En el primer párrafo Tertuliano haciendo la exégesis de Deut 33,17, establece la tipología José-Jesús: ambos traicionados por sus hermanos y llevados a Egipto. En el segundo párrafo, con la ayuda de Gen 49,5, precisa que los que persiguieron y mataron a Jesús fueron los escribas y fariseos, descendientes de Simeón y Leví que atentaron contra José.

Debe notarse la precisa correspondencia entre el texto de Tertuliano y la tradición targúmica palestinense: para esta última Simeón y Leví atentaron contra José, por lo que fueron disperasdos en Israel convirtiéndose en los escribas y maestros de la Ley (cfr TgF y M Gen 49,7). Significativamente esta tradición se conserva también en el v 5 del 440 que ha leído *'ḥyn tlmydyn* ('hermanos estudiosos, discípulos') donde los demás fragmentarios con N y PsJ han leído *'ḥyn tlymyn* ('hermanos gemelos') (300). Resaltamos el hecho de que Tertuliano descubre los orígenes de escribas y fariseos citando precisamente Gen 49,5-7; parece, pues, probable que a Tertuliano llegara la traducción popular -targúmica- de estos vv (301).

La colación de los vv targúmicos con el citado texto de Tertuliano obliga a plantear las siguientes cuestiones:

A) La interpretación mesiánica de la figura de José ¿es originariamente cristiana o judía?

---

299) Tertuliano lee Gen 49,5 según LXX.

300) La dispersión de Simeón y Leví es, según TH, un castigo por su pecado de crueldad; para las tradiciones targúmicas se trata, sin embargo, de una medida protectora para con los demás pueblos; lo cual es exactamente lo contrario de lo que se deduce de Gen 34,30: Jacob teme que si los otros pueblos se unen -cananeos y fereceos- acabarán con él y con su familia. La exégesis targúmica se inspira aquí no en un recurso técnico, sino en un presupuesto teológico.

301) Rasí comenta también (*ad loc.*): "Los pobres, los copistas de la Torá y los maestros que enseñan a los niños no se encuentran más que en la tribu de Simeón, desde que fueron

B) ¿Puede considerarse TgF y M Gen 49,6 ('vendieron a José, que era como un toro') como una interpolación cristiana? ¿O más bien, la ausencia de esta frase en N, PsJ y Onq es efecto de una censura judía anticristiana?

C) Tertuliano identifica escribas y fariseos con simeonitas y levitas; ¿es ésta identificación una creación cristiana para acentuar la tipología José-Jesús, o era ya anteriormente una tradición judía que Tertuliano hábilmente recoge?

A.- El Mesías Hijo de José (302)

La literatura rabínica conoce un cierto Mesías hijo de José, de carácter guerrero, sufriente y sometido a la muerte; de él se dice que caerá en la batalla contra Gog (Roma) y le aplican los textos de Zac 12,10 Is 53 Deut 33,17 Abd 18. En el Codex Reuchlinianus, Zac 12,10 tiene la siguiente nota marginal bajo la abreviatura de Targum Yerushalmi:

Derramaré sobre la casa de David	ואשרי על בית דוד
y los habitantes de Jerusalén	ועל יתבי ירושלם

... dispersados. En cuanto a Leví -que recoge las ofrendas y los diezmos- su dispersión le será impuesta bajo una forma más honorable". Nota que en Rasí los simeonitas son rebajados a meros amanuenses o maestros de niños. Ocurre que paralelamente se da una antigua tradición galilea que asocia a Isacar con la dedicación exclusiva al estudio de la Torá (cfr TgP Gen 49,13-15 Gen R 77,5 98,12 99,9); en la literatura rabínica se suele asociar la dedicación de Isacar a la Torá con el cambio de sede del Sanhedrín que tendría lugar tras la destrucción del segundo Templo: el Sanhedrín se exiló primero en Yabneh, después pasó a Usa, y sucesivamente a Safran, Bet Se'arim, Séforis, en el territorio de Zabulón, y finalmente a Tiberias (cfr Gen R 97 y *Encyclopedia Judaica*, art 'Sanhedrim'); pero si comparamos LXX Gen 49,14 (*Issachar tò kalòn epezúmesen*) con la versión de PsJ ('Isacar suspira por la Ley'), habida cuenta de la igualdad *twb*-Torá que establece Abot 6,3 y también que TgP Gen 49,14-15 parece subyacer a Mt 11,28-30, débese concluir que la conexión Isacar-Ley es pretannaítica. Por ello preferimos hablar de una tradición jerosolimitana (Simeón-Ley) y de una tradición galilea (Isacar-Ley). (El tema de Isacar lo estudiamos ampliamente en nuestra memoria de licenciatura, presentada en la Universidad de Barcelona).

302) Cfr textos en Strack-Billerbeck, IV, p 878. También E.Toaf, *Il Messia figlio di Giuseppe*, Annuario di Studi Ebraici, 1964-65, Roma 1966, pp 59-67. Un breve tratamiento en W.D.Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, p 276. Optimo resumen de las diversas posiciones en J.Klausner, *o.c.*, pp 483-498. Además G.W.Buchanan, *Revelation and Redemption*, pp 584-586. En nuestro estudio del iv oráculo de Balaam (Num 24,15-24) dedicamos un apartado a la 'acción guerrera del Mesías' y un *Excursus* a 'La lucha del Mesías contra Gog y Magog'. Débese distinguir cuidadosamente en el tratamiento lo que es la tipología José-Mesías, de la cuestión más específica 'Mesías hijo de José o de Efraim', que sólo toma el carácter belicoso o frágil de esa tipología.

espíritu de profecía	רוח בבואה
y oración de justicia	וצלותא דקשוט
y después el Mesías	ומן בתר מיך יפוק משיח
hijo de Efraim	בר אפרים
saldrá a entablar batalla	לאגחא קרבא
contra Gog,	על גוג
pero Gog le matará	ויקטול יתיה גוג
a las puertas de Jerusalén	קדם תרעא דירושלם
Y vendrán enloquecidos a mí	
y me preguntarán	ויסתכלון לוותי
por qué los gentiles atravesaron	ויבעון מיני
al Mesías hijo de Efraim.	מטול מא דקרו עממיא למשיח בר אפרים
Y llorarán sobre él	ויספדון עלוהי
como el padre y la madre lloran	כמא דספדין אבא ואמא
por el hijo único,	על בר יחידאי
y harán duelo	ויצמררון עלוהי
como se hace duelo	כמא דמתמררין
por el primogénito (303)	על בוכרא

También véase *TB Suk 52a* (comentando Zac 12,10):

> *¿Cuál es la causa de tal llanto? El rabino Dosa y los otros rabinos discrepan. Uno dice: Es por la muerte del Mesías hijo de José. Otro dice: Es por la muerte de la mala inclinación. Pero debe adoptarse la primera interpretación, pues está escrito: 'Y ellos le mirarán, mirarán a aquél que han atravesado y le llorarán como a hijo único'. ¿Por qué habrían de llorar si se tratase de la muerte de la mala inclinación? Eso sería motivo de regocijo y no de llanto*

Para Mowinckel (ob cit, pp 316-318, ed española) el origen de la creencia en un tal personaje está en los falsos mesías galileos que se levantaron contra Roma; el Mesías hijo de José sería, pues, un personaje estrictamente *judío y postcristiano*. Sostienen también la época postcristiana para el origen de esta creencia autoridades como G.F. Moore, Lagrange, Strack-Billerbeck, Brière-Narbonne, Bonsirven, Volz, Hering, Rowley, S.H.Levey, G.Vermes (304). Defienden el ori-

---

303) Cfr A. Sperber, *The Bible in Aramaic, III, p 495*

304) Cfr bibliografía. Un estudio en G.Dip, 'Problema del Mesías Paciente', *EstEcl* 43 (1968) 155-179; también G.H.Dix, 'The Messiah ben Joseph', *JTS*, 1926, 130-143. Vermes escribe: "Aunque el origen de esta ideología es totalmente incierto, como no hay pruebas de su existencia antes de la segunda guerra judía, es razonable suponer que el trágico destino de Simeón Bar Kosiba, muerto en el 135 d.C., sea la causa, o una de las causas, de que se crease

gen *precristiano* del Mesías paciente J.Jeremías, H.Riesenfeld, W.D. Davies, Aytoun, Hegermann, C.H.Torrey, G.Dip, etc, apoyados por textos del judaísmo helenista y palestinense (305). Si se admite la tesis de estos últimos, hay que buscar otro origen que el que sugiere Mowinckel (306). En cualquier caso, el Mesías paciente está ciertamente exigido por la misma Escritura y surge de textos como Is 53 y Zac 12,10, que, por su carácter, no podían anunciar al Mesías de David.

Recientemente J.Heinemann (307) ha abordado el tema de nuevo. Considerando la multiplicidad de figuras mesiánicas y precursores que los textos qumránicos y del judaísmo de la época nos ofrecen, no duda en afirmar que el Mesías hijo de José es "merely one of many messianic figures which were in existence in the prechristian or early christian era" (308); y añade una observación, que también el autor de este libro había ya notado: que regularmente el Mesías hijo de José (o Efraim) aparece en los textos como guerrero vencedor, y sólo raramente como héroe que da la vida De hecho, aparte de unos menores midrasim medievales, tal héroe-que-muere sólo lo encontramos en

---

... tal imagen de un Mesías asesinado" (*Jesús el judío*, Barcelona 1977, p 150; London 1973, p140). De la misma opinión S.H.Levey: "Such a personality was probably built up as a psichological reaction to the death of Bar Kokhba" (*o.c.*, p 16); comentando Tg Sl 21,5 (el Rey Mesías pide a Dios que le dé vida eterna) escribe Levey: "As a matter of fact, it was this very reluctance to assign death to the Messiah, and the historical events in which the messianic pretenders met death, that gave rise to the doctrine of the Ephraimite Messiah, who would precede the real Messiah and meet death in battle" (*ibid*, p 108)

305) Metodológicamente es necesario distinguir en la investigación entre la creencia en un mesías belicoso y sufriente, y su identificación con el Mesías de José; la imposición de este título puede no coincidir con el origen de la figura.

306) Para algunos (Von Gall y Bertholdt, según Mowinckel: *He that Cometh*, p 290; ed española, p 316) este Mesías sería en un principio el esperado por los samaritanos (tribus de Efraín y Manasés, ¡de la casa de José!) en oposición al Mesías davídico de la casa de Judá; más tarde este Mesías de Efraín y Manasés sería aceptado incluso en círculos judíos porque proporcionaba la posibilidad de interpretar cirtos pasajes de la Escritura, como Is 53, difícilmente aplicables a la imagen triunfante del Mesías davídico. Es acertada la opinión de C.H. Torrey: que apenas resulta imaginable que la teología rabínica haya aceptado una tan importante doctrina sin una base escrituraria ('The Messiah Son of Efraim', *JBL* 66 (1974) 253277).Véase F.Weber: "Offenbar muss nach Jes. 53 der Knecht Gottes oder der Messias für sein Volk leiden und sterben. Kann man das von dem Sohne Davids nicht oder nur in beschränkten Masse glauben, so muss ein Messias von geringeren Würde ihm vorausgehen, welcher durch seinen Tod die Sünden Israels büssen und sühnen und dem Könige Messias samt seinem Volke dem Weg zur Errichtung des Reiches des Herrlichkeit eröffnen werde. Das ist der Messias der Sohn Josephs, auch Sohn Ephraims gennant" (*Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandten Schriften*, Leipzig 1897^2 p 362).

307) J.Heinemann, 'The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Efraim', *HarTR* 68 (1975) 1-15.

308) *Ibid*, p 5

los ya citados Tosefta targúmica a Zac 12,10 y TB Suk 52a. Sin embargo, como guerrero vencedor aparece en TB Suk 52b; Pesik de Rav Kahana V (Buber 51a); Pesiqta Rabbati XV (Friedmann 75a); Cant R a 2,13; Num R 14,1; Midrás Tehillim 87,6; Midrás Tanhûma (ed Buber I, p 205); y en estos dos textos targúmicos:

Tus dos libertadores, destinados a librarte,
el Mesías hijo de david y el Mesías hijo de Efraim,
son como Moisés y Aarón, los hijos de Yokebed...

Tg Cant 4,5

Y ungirás la pila y su basa y la consagrarás:
Por Josué tu servidor,
doctor del Gran Sanhedrín de tu pueblo,
por cuya mano será dividida la tierra de Israel.
Y por el Mesías hijo de efraim salido de él,
por cuya mano la casa de Israel
vencerá a Gog y sus aliados al final de los días

PsJ Ex 49,11 (309)

La evidencia de los textos replantea la cuestión de otra manera: No ya cuándo surge el Mesías hijo de Efraim, sino cuando secambia su figura de guerrero victorioso en héroe que muereEn los mismos targumim podemos apreciar cómo una misma tradición ha sido cambiada: compárese:

N Num 11,26	con	Tosef Targ Zac 12,10
Al fin de los días **Gog y Magog suben a Jerusalén** **y caen en manos del Rey Mesías.**		**El Mesías hijo de Efraim** **saldrá a entablar batalla contra Gog,** **pero Gog le matará** **a las puertas de Jerusalén.**

Ante el nuevo planteamiento se responde que el hecho decisivo que convirtió al Mesías efraimita en héroe caído en la batalla fue la muerte de Bar Kokeba. Heinemann (*ibid*, pp 10-15) explica el cambio con la aplicación a este líder y sus partidarios de la leyenda sobre el éxodo fracasado de los efraimitas (PsJ Ex 13,17 y Tg Ez 37 (310):

---

309) Cfr en Heinemann otros textos que sin mencionar al Mesías efraimita se refieren a él (*art cit*, p 7). Hemos de señalar que en todo el TgP sólo en PsJ Ex 49,11 aparece el Mesías de Efraim, lo que parece señal de que no era doctrina común (sentido *pasûṭ*). Volveremos sobre este tema en el cap IV.

310) Cfr Díez Macho, 'Targum on Ez 37', *Biblica* 39 (1958) 198-205; M.J.Mulder, '1 Chron 7,21b-23 und die Rabbinische Tradition', *JST* 6 (1975) 141-166. Ofrecemos traducción de

éstos habían perecido en su intento por haber calculado mal el tiempo de la salvación (¡un error de 30 años!), no por haber abandonado la Palabra de Yahweh (Sl 78,9-10); pero por eso mismo resucitarán, pues sus huesos calcinados son los que vió Ezequiel en su famosa profecía (Ez 37). Esta leyenda tiene dos versiones: una (Mekilta *ad loc*; Tg Sl 78,9; Tg ICron 7,20s; Cant R a 2,7; Ex R 20,11; PRE 48; Sefer hayasar) considera la muerte de los efraimitas un castigo por su arrogancia; la otra añade el tema de la resurrección y disculpa a los efraimitas por el error de cálculo. La versión original, la primera, debió ser anterior a la revuelta de Bar Kokeba; la versión exculpatoria, que convierte a los fracasados rebeldes en héroes, fue posterior a Bar Kokeba. Y en conexión con esta leyenda Bar Kokeba pasó a ser el Mesías hijo de Efraim.

Sin embargo, esta brillante hipótesis de Heinemann no tiene en cuenta los datos del NT, donde también aparece el Mesías que tiene que padecer y morir para resucitar después (311). Estas palabras se atribuyen a Jesús en el Evangelio:

> **¡Qué torpes sois y qué lentos**
> **para creer lo que anunciaron los profetas!**
> **¿No era necesario que el Mesías padeciera todo eso**
> **para entrar en su Gloria?**
> **Y comenzando por Moisés**
> **y siguiendo por los profetas,**
> **les explicó lo que se refería a él**
> **en toda la Escritura**
>
> Lc 24,25-27 (312)

...PsJ Ex 13,17:

Cuando el Faraón dejó en libertad al pueblo, Yahweh no los condujo a través de la tierra de los filisteos, aunque era la más cercana, pues Yahweh se dijo: No sea que el pueblo se vuelva al ver a sus hermanos muertos en el combate, doscientos mil hombres guerreros de la tribu de Efraim. Estos habían tomado sus escudos, lanzas y otras armas y descendieron hasta Gaza para saquear los rebaños de los filisteos. Mas por haber transgredido la Palabra de Yahweh saliendo de Egipto 30 años antes del tiempo fijado, fueron entregados en manos de los filisteos y los mataron. Estos son los huesos secos que hizo revivir la Palabra de Yahweh por medio del profeta Ezequiel en el valle de Dura. Si aquéllos los hubieran visto, se habrían llenado de miedo y se habrían vuelto a Egipto.

311) Mt 16,21 17,23 20,19 (y par.); cfr Lc 13,31-33.

312) Jesús se entendió a sí mismo como el Siervo de Yahweh, el que venía a sufrir y hasta morir. Cfr la óptima monografía de K.Westermann, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid 1972, dedicada casi exclusivamente al tema del Siervo de Yahwe. La originalidad de Jesús no habría estado tanto en la comprensión mesiánica de estos textos, cuanto en la síntesis que en sí mismo hizo de títulos tan diversos que la teología judía no sabía conciliar.

Sólo dos observaciones bien simples:

a) Estas palabras no están inspiradas por la experiencia de Bar Kokeba.

b) Este texto supone una corriente de mesianismo 'triunfante a través del fracaso' que, aunque en círculos reducidos o especialmente piadosos, nunca desapareció dentro del judaísmo.(313)

Evidentemente, la experiencia de Jesús abrió los ojos de muchos cristianos para leer las Escrituras y entender 'mesiánicamente' los poemas del Siervo de Yahweh, por ejemplo. ¡Y lo mismo ocurriría 100 años después para muchos judíos ante el fracaso de Bar Kokeba! La experiencia dolorosa y fracasada de Bar Kokeba explica muy bien la transformación de una leyenda como la de los efraimitas y el cambio de algunos textos targúmicos como los ya citados. Pero si tales transformaciones se pudieron hacer, fue porque había una tradición -de círculos piadosos o de 'learned exegesis' (G.Sholem)- que lo permitía.

En definitiva, nuestra conclusión es la siguiente: La tradición sobre el Mesías que padece y hasta muere es judía precristiana y entronca con la corriente veterotestamentaria del Siervo de Yahweh y de los justos perseguidos. Esta no es, sin embargo, la tradición mesiánica popular. Pero la historia se encargó de abrir los ojos a judíos y cristianos, y ambos aprendieron ante Roma que el Mesías tenía que padecer.

B.- "Vendieron a José que era como un toro"

Resulta difícil que la mención de José en el Targum se deba a influjo o interpolación cristiana. Por principio descartamos un influjo cristiano, en la literatura judía, que tienda a favorecer la exégesis de los cristianos y sus interpretaciones mesiánicas. Tampoco la interpolación nos parece posible, pues también PsJ menciona a José en otra

---

313) Es también la opinión de Ivan Engnell, 'A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament', pp 215-236: ***The Messiah in the Old Testament and Judaism***, Nashville 1969: La figura del Rey incluye con el aspecto del vencedor y salvador, también el del luchador y el del que da la vida por su pueblo: "The idea of suffering as such is certainly inherent in the concept of the Messiah and emanates from the royal cult and the royal ideology" (p 234). "It is clear that the figure of the Ebed Yahweh, the servant of the Lord, is none other than the Israelite Messiah that we encounter elsewhere in the prophets: he is the coming savior-King of the Dinasty of David. Thus the Servant of the Lord is not a new creation" (p 230). "It is clear that the negative aspect, the aspect of suffering, represents the esoteric line, which was maintained on a narrow but clear basis trough the development of select circles in Judaism in the postcanonical period" (p 234).

frase (v 7); por otra parte, la conjura de Simeón y Leví contra José está atestiguada en toda la tradición judía, algo que sería muy difícil de explicar si en origen esta conjura hubiera sido una 'creación' cristiana.

Si influjo ha habido tiene que haber sido precisamente en la dirección opuesta, haciendo la censura judía que desapareciera la mención de José en Onq y N: los judíos no podrían menos de considerar que para los cristianos Jesús, *el hijo de José,* era el siervo paciente que anunciaba Isaías, víctima también de la conjura de sus hermanos. El texto citado de Tertuliano prueba bien claramente que los cristianos advirtieron y aprovecharon el paralelismo José-Jesús. No sería, pues, extraño que hubiera intervenido la censura en el texto de TgP para quitar base escrituraria a la interpretación cristiana.

C.- Simeonitas y Levitas - Escribas y Fariseos

La búsqueda del origen de esta identificación nos introduce en el tema de la datación de la tradición targúmica. Partimos de los estudios realizados para datar la bendición de Leví en PsJ Deut 33,11:

Bendice, Señor, las ofrendas
de la Casa de Leví
que ofrece el diezmo de los diezmos;
y recibe con benevolencia la ofrenda
de las manos de Elías sacerdote
que él ofrece en el monte Carmelo.
Quebranta los lomos de Ahab su enemigo
y la cerviz de los profetas de la mentira
que están ante él,
y que los enemigos del Gran Sacerdote Yohanán
no tengan pie para sostenerse

PsJ Deut 33,11

M.McNamara (*o.c.*, pp 114-116) data este texto en la segunda centuria antes de Cristo; su estudio se apoya en la tesis defendida por R.Meyer (314): el texto de PsJ es la oración de una comunidad en favor de Juan Hircano I (135-105 a.C.) que tomó para sí el título de Sumo Sacerdote; Elías sacerdote es otra designación para Juan Hircano (nótese que los reyes macabeos son levitas -de la casa de Leví-Hasmón-, y que la exégesis de Mal 2,4s 3,1.23 consideraba a Elías

314) R.Meyer, 'Elia und Ahab (Tg PsJ zu Deut 33,11)', en *Abraham Unser Vater. Festschrift Otto Michel*, Leiden 1963, pp 356-368.- Cfr óptimo resumen en *Neophyti 1*, II, pp 39*-40*.

como el gran sacerdote de la casa de Leví de los últimos tiempos); Ahab se refiere al Maestro de Justicia de Qumrán, quien, en tiempos de Hircano, rompió con el sacerdocio de los Hasmoneos considerándolo ilegítimo (315); los profetas de la mentira son los 'sembradores de la falsedad', expresión también qumránica con la que se señala a los fariseos (cfr Josefo, *Ant* XIII,288; *Bellum*, I,67s) adversarios de Juan Hircano y también enemigos de los sadoquitas de Qumrán (316). "Esta interpretación de Meyer de PsJ Dt 33,11 sitúa el texto targúmico en el siglo II a. C.: en fecha posterior una oración comunitaria en favor de Yohanan, enemigo de los fariseos, hubiera sido imposible. La ausencia de tal oración en N y TjII es una indicación de la censura farisaica" (317).

La tesis de Meyer ha sido rotundamente contestada por B.Schaller, quien concluye que el texto en cuestión es una exégesis rabínica de la época gaónica (318). Por nuestra parte, pensamos poder entrar en la discusión ofreciendo algunos datos a tener en cuenta:

1.- TH Gen 49,5: שמעון ולוי אחים
כלי חמס מכרתיהם

LXX Gen 49,5: Συμεὼν καὶ Λευὶ ἀδελφοί·
συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν.

La versión de LXX se ha obtenido vocalizando *kil.lû* en lugar de *keley* y entendiendo *mkrtyhm* (319) como un compuesto de la raíz *krt* con el prefijo *mn*, expresión que es, por otra parte, la fórmula técnica para expresar la separación o expulsión de un miembro de la

---

315) Al qumránico Maestro de Justicia, de la casa de Leví, descendiente de Sadoq, aunque en exilio, corresponddían legítimamente el Sumo Sacerdocio, el Señorío y el Magisterio que detentaba Juan Hircano (cfr Díez Macho, *Neophyti 1*, II, p 40*)

316) Juan Hircano cambió su actitud inicial favorable a los fariseos, provocando una serie de movimientos de reacción y secesión frente al judaísmo oficial representado por el Rey-Sacerdote.

317) Díez Macho, *Neophyti 1*, II, p 40*

318) B.Schaller, 'Targum Jerushalmi I zu Deuteronomium 33,11, ein Relikt aus hasmonäischer Zeit?', *JST* 3 (1972) 52-60: "Ergebnis! Die Wiedergabe von Deut 33,11 in Targum Jerushalmi I lässt sich nicht als Relikt aus hasmonäischer Zeit erklären und gibt dementsprechend nichts für die Verhältnisse unter den Herrschaft des Johannes Hyrcan I her. Sie trägt deutlich Züge einer erheblich späteren Zeit. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht sie auf eine erst in geonischer Zeit entstandene rabbinische Auslegung von Deut 33,11 zurück. Um das Alter targumischer Ueberlieferung zu erweisen, sollte man sich daher besser nicht mehr auf TJI Deut 33,11 berufen. In diesem Text ist klar das End- als das Anfangsstadium targumischer Entwicklung zu greifen" (p 60). Anteriormente G.Dalman había discutido que PsJ Deut 33,11 se refiriera a los fariseos; concluía: "Die Nennung Johannes hat mit der Targumisten so wenig zu tun als die Nennung Elia's und seiner Gegner" (*Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Darmstadt 1960, p 31); del mismo autor *Die Worte Jesu*, pp 68s.

319) Sobre esta palabra en el oráculo original, cfr M.J.Dahood, 'MKRTYHM in Gen 49,5', *CBQ* 23 (1961) 54-56; J.Maier, 'Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik im

comunidad (320). La traducción resultante es dura, precisamente por su pretendida literalidad: "Consumaron la injusticia de su separación" (321).

2.- Según la lectura de M y TgF, estos simeonitas y levitas 'que se auto separaron' (LXX) son los escribas y doctores de la Ley; Tertuliano recuerda que tales son los escribas y fariseos. Ahora bien, un movimiento de secesión o retirada de los fariseos del judaísmo oficial, no aparece sino en la época de Juan Hircano. Pensamos, por consiguien-

---

... Königreich Juda. 1. Gen 49,5-7: *mkrh*, *Judaica* 26 (1970) 89-92; A.Caquot, art cit, *Semitica* 26 (1976) p 11; E.Testa, *La formazione letteraria della Benedizione di Giacobbe*, pp 171 y 185.

320) Nota uso de *krt mn* en Gen 17,14 Ex 12,15.19 30,33.38 31,34 Lev 7,20.21.25.27 17,10.14 18,29 19,8 20,3.5.6.17.18 22,3 23,29 Num 9,13 15,30.31 19,13.20 Ez 14,8 Am 2,3 Sl 101,8. La palabra *mkrtyhm* ha sido interpretada muy diversamente: por su asonancia con *majaira* es interpretada como espada (PsJ, N, TgF: 'armas afiladas'); en atención a Ez 16,3 puede leerse como Onq: 'la tierra *donde habitaban*'; siguiendo la tesis de Vawter (*art cit*, pp 3-4), según la cual *mkrtyhm* es un error por *mšwrtyhm* (de la raiz *šrh*, originar, comenzar), se explica la lectura de N y TgF: 'desde su infancia'; la tlectura de PsJ ('su distintivo, aquello por lo que se les conoce') resulta si *mkrtyhm* se entiende de la raíz *nkr* ("The root *nkr*, which in later hebrew is the equivalent of *yd'* ": Vawter, *art cit*, p 4); finalmente la misma versión de Vg ('vasa iniquitatis bellantia') se justifica leyendo un raro pi'el de *krt* (igualmente quedarían explicados N y TgF: '*combatientes* desde su infancia'). No debe sorprender que una misma palabra tenga en el mismo texto dos o más traducciones diversas: se trata de la aplicación de la regla exegética del doble sentido, presidida por uno de los máximos principios de la exégesis judía: "La Escritura tiene 70 caras", o sea, que no se agota en un solo sentido; este principio es tanto más aplicable en los textos oscuros donde es difícil encontrar *un* solo sentido preciso (En este mismo v Onq traduce doblemente la expresión hebrea *kly ḥms*. Cfr Aberbach-Grossfeld, *o.c.*, p 8)

321) La partícula *ex* traduce un *mn* hebreo que la versión griega entiende como genitivo epexegético ('la injusticia que es su separación', 'su inícua autoseparaciń'). Disentimos de Schlier (art *haíresis*, TWbNT), para el que *haíresis*, también en Gen 49,5, equivale a 'libre elección', 'voluntariamente', respondiendo al hebreo *ndbh*; pero la raíz *krt* que se lee en Gen 49,5 muestra irrefutablemente que aquí *haíresis* tiene una significación fundamental de separación del tronco común. Es cierto que en LXX *haíresis* aún no debe ser entendido en el sentido técnico que posteriormente la literatura cristiana dará a *haíresis*; pero no es menos cierto que en nuestro texto ya equivale a una separación facciosa: la determinación del sustantivo *adikía* es bien elocuente; se trataría de una palabra que LXX usa en un sentido aún no popular, pero fácilmente asequible a aquien conociera la terminología hebrea de la expulsión de la comunidad (cfr textos en nota anterior). Para el Nt *haíresis* tiene el sentido de grupo religioso y sirve para calificar a saduceos (Act 5,17), fariseos (Act 15,5 26,5) y nazarenos o cristianos (Act 24,5.14); en Act 24,14 Pablo deja la responsabilidad de esta calificación en su interlocutor, pues para Pablo no se trata de una *haíresis* sino de un 'camino'; en S.Pablo (cartas) tiene el sentido de 'disensiones', 'separaciones' (ICor 11,19 Gal 5,20); en IIPed 2,1 está ya muy próxima a la significación precisa de 'herejía'.

te, que la colación de LXX, Tg y Tertuliano ratifica la tesis de Meyer sobre la datación de PsJ Deut 33,11.

3.- A la luz de estos datos leemos el Salmo 17 de Salomón:

5 Tú, Señor, has escogido a David como Rey de Israel
y acerca de su descendencia le juraste
que nunca cesaría su reino ante Tí.
6 Pero por nuestros pecados,
pecadores se han levantado contra nosotros,
nos han asaltado y nos han expulsado;
ellos, a quienes Tú no habías prometido nada,
se han levantado violentamente,
7 y no dan gloria a tu Nombre Santo:
Con fastuosidad han establecido la realeza
según su orgullo;
8 despojaron el trono de David
con la arrogancia de ocuparlo ellos...

SI Salomón XVII,5-8 (322)

Es claro que se trata de un texto contra la dinastía hasmonea, atribuíble a círculos fariseos (así Wellhausen, Schürer, Kittel, Viteau, Klausner, etc) o esenios (Dupont, Sommer, Wright) o de hasidim (O' Deel) (323). Es siempre arriesgado asignar una fecha exacta a cada salmo, aunque parece fuera de duda que son anteriores a Cristo, asignándolos la mayoría de los especialistas a la época pompeyana, entre el 69 y 47 a. de C. (324). Lo importante para nosotros es encontrar reflejado aquí el cisma interno del judaísmo en la época hasmonea, y visto desde el lado de los que se separaron. A este cisma -años antes o años después- hace referencia LXX Gen 49,5 (visto desde el lado oficial) y alude TgF y M Gen 49,6-7 (325)

---

322) Cfr texto griego, versión y comentario en J.Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911.

323) Cfr art de Delcor, *Psaumes de Salomon* en Dictionnaire de la Bible, suppl, col 236-242.

324) *Ibid*, col 232-236.

325) El prof Florentino García, de la Universidad de Groningen, nos ha aportado un estudio del cisma esenio (CD VII,9-21), interesante porque muestra también la autoseparación desde el lado del que se separa; porque da las razones o motivaciones de la autoseparación: que ya no es la usurpación del trono davídico por los hasmoneos como hemos visto en los Sls de Salomón, sino que se trata de una cuestión de fidelidad a la Ley; y porque muestra una interpretación determinada de la Historia y la Escritura que justifica su decisión.

9 Pero todos aquellos que desprecian
(Ms B: los mandatos y las leyes)
recibirán la retribución de los impíos
cuando Dios visite la tierra;

4.- El tema dominante de las bendiciones de Jacob en su versión targúmica es la unidad de Israel. Ello justificaría tanto más la alusión al movimiento secesionista de los fariseos, quienes, como Simeón y Leví atentaron contra la supervivencia de Israel (cfr Gen 34,30) y con-

---

10 Cuando se realice la palabra escrita
en las palabras de Isaías, hijo de Amós el profeta,
11 que dice: 'Vendrán sobre tí,
sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre,
días tales como
12 (no) han venido desde el día
en que Efraín se separó de Judá' (Is 7,17).
Cuando se separaron las dos casas de Israel,
13 Efraim se sustrajo a Judá
y todos los apóstatas fueron entregados a la espada;
pero los que se mantuvieron firmes
14 encontraron refugio en la tierra del Norte,
según está escrito:
'Deportaré el Sikkut de vuestro Rey
15 y el Kiyyum de vuestras imágenes
(y la estrella de vuestro Dios)
desde mi tienda a Damasco' (Amos 5,26-27).
Los libros de la Ley son la Sukkat
16 del Rey, según está dicho:
'Alzaré la Sukkat caída de David' (Am 9,11).
El Rey
17 es la Asamblea;
Los pedestales de las imágenes
son los libros de los profetas
18 cuyas palabras despreció Israel.
Y la estrella es el intérprete de la Ley
19 que vendrá a Damasco, como está escrito:
'Una estrella avanza desde Jacob
y se alza un cetro
20 de Israel' (Num 24,17).
El cetro es el príncipe de toda la congregación
y a su venida 'arrasará
21 a todos los hijos de Set' (Num 24,17)

CD VII,9-21

La traducción es del Prof.Florentino García. Suyo es también el siguiente comentario: "En este texto, a mi entender, se presentan los orígenes de la secta bajo la imagen del cisma fundamental en la historia de Israel. La separación de Efraim de Judá es vista como tipo de la separación de la secta del resto del judaísmo. Esta separación, concebida como un exilio, lleva consigo el exilio de la Escritura que se traslada desde Jerusalén ('desde mi tienda') a Damasco, el país espiritual de la comunidad. La tienda del Rey, los libros de la Ley, es una tienda que se derrumba y que es alzada de nuevo entre los miembros de la Asamblea. Los libros de los profetas, que son igualmente despreciados en Israel (aquí, el judaísmo en general) acompañan a la Ley en este exilio para refugiar-

tra su unidad enfrentándose al líder José: no se puede menos de hacer notar, por una parte, la oposición de los fariseos al 'mesianismo' político de los macabeos, y, por otra parte, la correspondencia entre el estilo luchador de los amcabeos y la figura mesiánica de José, luchador y belicoso como un toro.

5.- Podemos afirmar que la identificación de los fariseos con simeonitas y levitas es tan antigua como LXX. En cualquier caso TgF y M ya identificaron a simeonitas y levitas con los escribas, los maestros de la ley y los que enseñan en las escuelas de Israel; esta identificación no se pudo haber hecho después que los cristianos (Tertuliano) leyeron en los mismos vv del Génesis la conspiración de escribas y fariseos contra Jesús; en todo caso sería al revés: fue precisamente 'este aprovechamiento cristiano' de la exégesis targúmica lo que impelería a la censura judía a suprimir esta identificación en Onq, PsJ y N. Refuerza esta hipótesis el hecho de que también en la mención de José son los mismos testigos -TgF y M- los que escaparon a la censura.

6.- Según Onq, PsJ y N, simeonitas y levitas demolieron las murallas de sus enemigos, murallas que, según una tradición rabínica (cfr Gen R 98,5; Abot 1,1; cfr nota 140 de este cap), son el muro de los prosélitos. Con toda probabilidad este muro se refiere a la Ley, cuya violación por los encargados de custodiarla aleja a los posibles conversos (326)

... se entre los que se mantienen firmes en la tierra del Norte. Sólo allí serán interpretados correctamente gracias a la aparición de la 'estrella': el intérprete de la Ley en el país de Damasco. Dicho con otras palabras: debido a que la Ley y los profetas están derrumbándose en Israel y sus palabras son despreciadas, la congregación, que tiene la garantía de la interpretación correcta en la 'estrella', el intérprete de la Ley, se sustrae a Judá, se refugia en la tierra del Norte, gracias a la acción de Dios, llevándose consigo el Santuario, la Tienda, que es la Biblia: La Ley y los Profetas.

En este texto se presentan los orígenes de la secta como una marcha hacia el Norte con la que se salvaguarda la interpretación correcta de la Ley. De ahí que los que quieran vivir de acuerdo con esa interpretación de la Ley, considerada como la única correcta, deban unirse a los miembros de la secta. Debido a que la Ley estaba derrumbándose y se ha exilado a Damasco todos los que quieran tener acceso a ella deberán ir al desierto para ser instruídos. Es más, el resumen de toda la actividad de la secta en su exilio, en el desierto, es este estudio e interpretación de la Ley para obrar de acuerdo con ella"

(De los papeles inéditos del Prof. F.García, amablemente cedidos)

326) Para el rabinismo la demolición de la Ley (el muro) es lo que impide la conversión de los de fuera; sin embargo, la teología cristiana llegó a formular que la Ley era el muro que impedía la reconciliación y hasta la entrada en el Reino (cfr Mt 23,4.13.15.23): véase especialmente Ef 2,13-18.

CAPITULO III

EL TEMA MESIANICO EN EL TgP A EXODO XII,42

Ofrecemos en primer lugar el texto de Ex 12,42 y su versión targúmica (I), pasando después a estudiar su contexto litúrgico (II) y los líderes escatológicos (Moisés y el Mesías) mencionados en el poema targúmico (III). Una breve nota sobre "La Palabra de Yahweh" y un Excursus sobre la tradición mesiánica de *Migdal 'Eder* (Gen 35,21 Miq 4,8) cierran nuestro estudio.

Como quiera que el poema targúmico de Ex 12,42 ha sido ya magistralmente estudiado por el prof. Le Déaut (*La Nuit Pascale*, Roma 1963, esp pp 263-371), nuestro trabajo queda muy simplificado: nos ceñimos a aquellos puntos que más interesan al tema mesiánico, completando con nuestra investigación los resultados obtenidos por el prof. Le Déaut.

I

TgP Exodo 12,42: Texto y traducción

Noche de vela para Yahweh
a fin de sacarlos de la tierra de Egipto.
Esta noche es de Yahweh,
de vela para todos los hijos de Israel
por sus generaciones

Ex 12,42

El breve texto de Ex 12,42 recibe un amplio desarrollo en la versión targúmica palestinense, ejemplo típico de poesía litúrgica sinagogal. El texto targúmico recibe el nombre de 'Poema de las cuatro noches' (327): en ellas, según el libro de las memorias, Dios se reveló y aún se revelará a Israel: en la primera noche Dios se reveló para crear el mundo, en la segunda noche para establecer el pacto con Abraham, en la tercera noche para liberar a Israel de Egipto, en la cuarta noche Dios se revelará cuando el mundo llegue a su fin para ser redimido y vengan Moisés y el Rey Mesías (328):

---

327) Cfr M.Black, *An Aramaic Approach...*, p 237

328) El poema de la cuarta noche ha sido también estudiado, bajo algunos aspectos, por J.Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, Roma 1973, pp 202-209

Noche de vela y predestinada
para la redención
en el nombre de Yahweh
en el tiempo de la salida
de los hijos de Israel liberados
del país de Egipto

Sólo cuatro noches son
las que están escritas
en el libro de las memorias:

LA PRIMERA NOCHE:
Cuando se apareció Yahweh
sobre el mundo para crearlo.
El mundo era confusión y caos
y la oscuridad estaba extendida
sobre la superficie del abismo
y el Verbo de Yahweh
era la Luz y lucía;
y la llamó noche primera.

LA NOCHE SEGUNDA:
Cuando Yahweh se apareció
a Abraham centenario
y a Sara su mujer nonagenaria
para cumplir lo que dice la Escritura:
¿Por ventura Abraham de cien años
engendrará
y su mujer Sara de noventa años
parirá?
E Isaac tenía treinta y siete años
cuando fué ofrecido sobre el altar.
Los cielos descendieron y bajaron
e Isaac vio sus perfecciones
y quedaron nublados sus ojos
por sus perfecciones
y la llamó segunda noche

LA TERCERA NOCHE:
Cuando Yahweh se apareció a
los egipcios a media noche:
su mano daba muerte a los
primogénitos de los egipcios.
Y su diestra daba protección
a los primogénitos de Israel
para cumplir lo que dice la Escritura:
'Mi hijo primogénito es Israel',
y la llamó tercera noche.

ליל נטיר ומזומן הוא
לפורקן
לשמה דייי
בזמן אפקותיהון
דבני ישראל פריקין
מן ארעא דמצרים

ברם ארבעה לילוון
אינון די אינון כתיבין
בספר דוכרניא

לליא קדמיא
כד אתגלי ייי
על עלמה למבריה יתיה
אוה עלמא תהו ובהו
וחשוכא פריס
על אפי תהומא
וממריה דייי
והוה נהורא ונהר
וקרא יתה לילי קדמיא

ליל תנינא
כד אתגלי ייי
על אברם בר מאה
ושרה אתתיה ברת תשעין שנין
למקימה מה דאמר כתבא
הא אברם בר מאה שנין
אולד
ושרה אתתיה ברת תשעין שנין
תלד
ויצחק הוא בר תלתין ושבע
שנין כד אתקרב על גבי
מדבחא שמיא אתמככו ונחתו
וחמא יצחק ית שכלוליהון
וכהן עייניו
על שכלוליהון

וקרא יתיה ליל תנינא

לליא תליתיא
כד אתגלי ייי
על מצריי בפלגות לליא
הוה ידיה מקטלה
בכוריהון דמצריי
וימיניה הוות מגנא
על בכוריהון דישראל
למקיימא מה דאמר כתהא
בני בוכרי אינון ישראל
וקרא יתיה לילי תליתיא

LA CUARTA NOCHE:	לילי רביעיא
Cuando llegue el mundo a su fin	כד ידלם עלמא קציה
para ser redimido:	למתפרקא
Los yugos de hierro serán	נירי פרזלא
quebrados	יתברון
y la generación malvada	ודרי רשיעא
será aniquilada	ישתיצון
Y Moisés subirá	ומשה יסוק
de en medio del desierto	מן גו מדברא
(y el Rey Mesías	(ומלכא משיחא
de lo alto) (329).	מן גו רומא)
Uno caminará a la cabeza del ganado	דן ידבר בריש ענא
y el otro caminará	ודין ידבר
a la cabeza del ganado	בריש ענא
y su Verbo caminará entre los dos	ומימריה מדבר ביני תריהון
y Yo y ellos caminaremos juntos.	ואנה ואינון מדברין חדא
Esta es la noche de la Pascua	הוא לילי פסחא
para el nombre de Yahweh:	לשמה דיי
Noche reservada y fijada	לילי נטיר ומזומן הוא
para la redención	לפורקן
de todas las generaciones de Israel.	לכל ישראל לדריהון

N Ex 12,42 (330)

Sólo la cuarta noche será objeto de nuestro estudio.

II

El contexto litúrgico del poema

A.- Sentido de la liturgia pascual

Como es fácil ver, las últimas líneas del poema forman inclusión con el inicio, y deben entenderse como la conclusión que atañe a todas las noches y no sólo a la cuarta. En estas líneas finales se identifica cada una de las cuatro noches con la noche de Pascua: El término *pwrqn* las engloba a todas; la creación y el sacrificio de Isaac, el éxodo y la consumación final del mundo son intervenciones redentoras -liberadoras- de Yahweh. Dado el carácter litúrgico del poema (331), la implicación es que en la fiesta de la noche de Pascua los judíos conmemoraban las tres intervenciones salvíficas de antaño: creación,

---

329) El párrafo entre paréntesis falta en N; lo suplimos de los Fragmentarios (440, Nu y R) (cfr *infra*)

330) La traducción es de A.Díez Macho; cfr *Neophyti 1*, II, pp 76-79. El mismo poema reaparece en TgF Ex 15,18.

331) Cfr M.Black, *o.c.* p 306

'aqedá y éxodo; y esperaban, en esa misma noche, la liberación definitiva (332).

B.- La interpretación de lyl šmrym

Šmrym es *hapax* en la biblia hebrea. En Ex 12,42 aparece repetida la expresión *lyl šmryn*. Por la estructura de la frase puede apreciarse que esta noche concierne, según el contenido del concepto *šmryn*, tanto a Yahweh como a los hijos de Israel. El añadido *ldrtm* implica la necesidad de una celebración litúrgica constante a lo largo de los años.

1.- La versión de LXX: νυκτὸς προφυλακή ἐστιν τῷ κυρίῳ ὥστε ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου· ἐκείνη ἡ νὺξ αὕτη προφυλακὴ κυρίῳ ὥστε πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ισραηλ εἶναι εἰς γενεὰς αὐτῶν.

LXX traduce *šmrym* por προφυλακή . Este es un término castrense que puede designar la guardia en abstracto, el puesto de guardia, los hombres que hacen la guardia o incluso los que atacan, las armas de la defensa, una máquina guerrera o una disposición defensiva (333). La traducción a todo el versículo es tan extremadamente literal en LXX que resulta imposible descubrir en él ninguna otra interpretación más allá de la muy general de 'estar vigilantes'.

2.- La interpretación de la Vulgata

Nox ista est *observabilis Domino*
quando eduxit eos de terra Aepypti:
hanc *observare debent omnes filii Israel*
in generationibus suis.

Vg Ex 12,42

---

332) El sentido de la acción litúrgica de la Pascua Judía viene así expresado por Le Déaut a propósito de la expresión *sfr dwkrny'* (libro de las memorias) que aparece en nuestro poema: "La Pâque est, en effect, explicitement appelée un mémorial par le texte biblique lui même; à celle-ci se seraient jointes les 'memoires' (au sens de notre liturgie chrétienne) des autres grandes événements du passé (création, promesse à Abraham). Comme la fête de la Pâque était le *zkrwn* de l'événement historique de la première nuit pascale, la célébration annuelle devient le *zkrwn* des autres liberations (création, sacrifice d'Isaac) et le rapelle de l'espérance pour l'homme (d'où la mention de la liberation messianique) fondée sur la fidelité de Dieu qui se *souvient* des promesses et des délivrences d'antan, gages de celles de l'avenir. Cette fameuse nuit pascale a donc le caractère double de *zkrwn* biblique: *L'homme* se souvient pour remercier et espérer, *Dieu* se souvient pour intervenir en raison de son alliance indéfectible" (*o.c.*, p 70). Para la expresión *sfr zkrwn* véase Mal 3,16 Est 6,1; cfr Ex 17,14; en Ex 12,14 expresamente se afirma que 'este día (el de Pascua) será para vosotros *lzkrwn* y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahweh por todas las generaciones'. El doble sentido de *zkrwn* se da también en la Anámnesis cristiana (ICor 11,24.25; cfr *infra* pp 200s).

333) Para estos usos cfr Num 32,17 (empuñar *las armas*); Neh 4,22-23 (noche de guardia, los hombres de la guardia); Neh 7,3 (en vigilancia); Judit 10,11 14,2 (destacamento); Nahum 2,5 (puestos de guardia); Ez 26,8 (trinchera); Ez 38,7 (custodia).

En esta versión se muestra con toda nitidez la paralela actuación de Yahweh por una parte, y de los hijos de Israel por otra, respecto a esta noche. El término *observabilis-observare* ya no es castrense; más bien indica el cumplimiento de una prescripción litúrgica (334).

3.- Aquila, Symaco y Lc 17,20

Aquila: νυξ παρατηρησεων - παρατηρησεως
Symaco: νυξ παρατετηρημενη-παρατετηρημενον (335)

Παρατηρεῖν significa *acechar*, observar maliciosamente, estar a la caza (cfr LXX Sl 37,12 130,2 Dan 6,12 Sym Sl 56,7); en esta acepción se usa comunmente en el NT: Mc 3,2 Lc 6,7 14,1 20,20 Act 9,24. El sentido de *observancia religiosa* o cumplimiento de determinadas prescripciones aparece en Josefo: *Ant* III, 91: (παρατηρεῖν τὰς ἑβδομάδας); XIV,264 (παρατηρεῖν τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν); tal es el sentido también en Gal 4,10: "Observáis los días, los meses, los tiempos y los años". La acepción de *proteger* o guardar de algún mal aparece en Sym IRe 1,12; Teod Dan 6,15.

El sustantivo παρατήρησις es término desconocido en la biblia griega, a excepción de las antiguas versiones señaladas a Ex 12,42. En la literatura profana significa la *observancia de los astros* o la determinación del futuro mediante la *observación atenta de los signos*; también el *detectar los síntomas* de la enfermedad por parte del médico (cfr Stephanus, *Thesaurus*; Bauer, *A Greek-English Lexicon*); tampoco es raro el sentido de observancia de las prescripciones legales: Josefo, *Ant* VIII,96 (παρατηρήσει τῶν νομίμων).

En el NT παρατήρησις es *hapax* en Lc 17,20:

> **Preguntado (Jesús) por los fariseos acerca de cuándo vendría el Reino de Dios, les respondió: El Reino de Dios no viene** μετα παρατηρήσεως .

Este *logion* puede ser doblemente interpretado: a) No viene el Reino de Dios con la observancia o cumplimiento de la Ley; b) No viene el Reino de Dios con la observancia de los astros (signos). En el

---

334) Cfr A.Blaise, *Dictionnaire Latin-Française des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954; Traduce Ex 12,42 por 'célebrer, commemorer'; cfr Deut 23,23: 'Observare' se usa para cumplir una promesa.

335) Cfr Brooke-McLean, *The Old Testament in Greek*, Cambridge 1909; F.Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt...*, Oxford 1875.

primer caso se reflejaría la actitud negativa de Jesús -que más tarde formularía teológicamente S.Pablo- frente al legalismo fariseo (336); en el segundo caso se trataría de poner freno a las especulaciones apocalicistas sobre el tiempo final. Con todo, ninguna de estas interpretaciones se impone con evidencia, pues permanece el hecho de que παρατήρησις no está determinado por ningún complemento.

De A.Strobel ha sido el mérito de interpretar Lc 17,20 a la luz de las versiones antiguas (Aq y Sym) a Ex 12,42, sacando en conclusión que παρατήρησις tiene primariamente el sentido *técnico* de una fecha fijada y determinada en el calendario (337); la argumentación se basa en la correspondencia entre las tradiciones judías de la noche de Pascua y la presentación del Evangelio de Lucas (338): pues está efectivamente comprobado, como veremos en seguida, que los judíos esperaban el tiempo de la salvación, y en concreto la venida del Mesías, durante la fiesta de la Pascua.

Desde Aquila a Lucas, según Strobel, se da una línea de continuidad: παρατήρησις expresaría el mismo concepto de *nṭyr* que usan las versiones targúmicas y Pešiṭta a Ex 12,42 (339). Por su parte Dalman (340) ya había propuesto para Lc 17,20 la siguiente retrotraducción aramea: (341) מלכותא דשמיא לית היא אתיא בנטירו

---

336) Nótese la doctrina rabínica de que el cumplimiento de la Ley aceleraría la venida del Mesías: "Todos los tiempos fijados (para la venida del Mesías) han pasado; ahora todo depende del arrepentimiento y de las buenas obras (...) Este mismo asunto se disputó entre los Tannaim; R.Eliezer decía: Si Israel se arrepiente será redimido, de lo contrario no será redimido" (*TB Sanhedrin* 97b); "Si todo Israel se reúne a hacer penitencia un solo día, el Mesías vendrá en seguida a liberarlos" (*TB Pesikta* 103b)

337) A.Strobel, 'Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20', *ZNW* 49 (1958) 157-196: "*Parateresis* hat (...) ohne Zweifel *einen technisch-kalendarischen Sinn* sekundär wohl auch den der kultischen Observanz, auf keinen Fall aber den der esoterischen apokalyptischen Berechnung" (p 173).

338) *Ibid*, p 165.

339) También Pešiṭta usa en Lc 17,20 *nṭwrt'*.

340) G.Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, pp 116-118

341) "Aufmerksamkeit -escribía Dalman- ist sicherlich nicht dasjenige, was er (Jesus) ausschliessen will. Dann wird man bei *metà parateréseos* nur an *ntr* denken können, da dies zweifelsohne 'beobachten, belauern' heissen kann (...) Es hat aber gleichzeitig auch die Bedeutung 'warten' gehabt (...) Somit kann nur der Zusammenhang des Herrenworts über die Bedeutung von *nṭr* in demselben entscheiden" (*Ibid*, p 182).

El contexto escatológico de Lc 17,20 avala la interpretación de Strobel: Que Lc 17,20 se ha escrito como respuesta a esta fijación en el calendario del término de la Parusía (342).

4.- La tradición targúmica

הוא לילי לשמה דיי"י
לילי נטיר ומזומן הוא
לפורקן
לכל ישראל לדריהון

Este texto de N añade sobre el texto hebreo: a) la mención explícita de la noche de Pascua; b) la mención explícita de la redención; c) la traducción de *šmrym* por el binomio *nṭyr wmzwmn* (343). Aquí estudiamos sólo este binomio.

Mzwmn es un participio pasivo interno pu'al, forma *mequṭṭal* (344). Su significado es preparar, prefijar, determinar con antelación (345). Una significación precisa puede verse en Tg Sl 72,17 donde el nombre del Mesías se dice estar prefijado antes que el sol existiera: (346) וקדם מהוי שמשא מזמן הוא שמיה. En N Gen 28,17 torna a aparecer este pasivo interno señalando a Betel como el lugar que había sido predestinado por Dios (347) ארום אתר מזומן מן קדם יי"י.

342) "Wir kommen zu dem Ergebnis: Lc 17,20 wird man in Antithese zu dieser kalendarischen Fixierung des Parusietermins geschrieben sehen müssen (...) Nicht in Frontrichtung gegen eine esoterische apokalyptische Berechnung des Endes, sondern in einer solchen gegen die Passafest gebundene Vulgärerwartung hat Lukas wohlüberlegt Lc 17,20f der eschatologischen Belehrung v. 23-27 vorgeordnet" (A.Strobel, *art cit*, p 182)

343) El texto aducido es de N; TgF difiere levemente. PsJ representa una recensión bastante distinta para la cuarta noche (cfr Synopsis); en opinión de Le Déaut, el texto de PsJ "est manifestement un résumé prosaïque du poème" (*o.c.*, p 271)

344) No se trata, pues, como opina Jastrow (cfr su diccionario), de un hebraísmo por *mezamman*, que sería la forma ordinaria (*meqaṭṭal*) del pasivo de *pa'el*. El pasivo interno *mequṭṭal* es frecuente en los mss yemeníes; S.Morag (*The Book of Daniel. A Babylonian Yemenite Manuscript*, Jerusalén 1974) lo cree más antiguo que *meqaṭṭal* (cfr p XIV del texto en inglés, y pp 50-51 del texto hebreo); la presencia de este participio en N Ex 12,42 mostraría la antigüedad de esta tradición.

345) Cfr J.Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig 1867: "Pa'el *zammen* bestimmen, vorbereiten, um zu gewisser Zeit an einem Ort oder zu einer Handlung zu kommen, einladen".

346) El nombre del Mesías pertenece a una de las siete cosas prexistentes a la creación del mundo (*TB Pesahim 54a)*

347) Agradecemos al Prof Martínez Borovio el habernos proporcionado este texto que nos había pasado inadvertido.

También en N 22,8 reaparece en futuro, el cordero predestinado para Yahweh en la 'Aqedá: ראמר אברהם מן קדם ייי אזדמן לה לאמר לעלתה.

Ntyr es considerado sustantivo por Jastrow y Levy (cfr Tg Job 4, 12 *bntyr*), clasificación que rechaza Dalman considerándolo un participio pasivo (348). La significación de la raíz *ntr* alcanza todos los matices del *estar atentos:*

a) Estar al acecho para hacer el mal:

> **El te recordará lo que le hiciste al principio y tú le estarás acechando al final**
>
> Onq Gen 3,15 (349)

Es el uso normal que tiene *prateterein* en el NT.

b) Estar atentos a los signos de los tiempos y fenómenos atmosféricos

> **El hombre que** *está atento* **a los encantadores y magos (TH** *šmr rwḥ***) nunca hará el bien; quien observa los astros (TH: r'h** *b'bym)* **no recibirá recompensa**
>
> Tg Qoh 11,4 (350)

c) Observar las leyes o cumplirlas:

> **... en pago de que Abraham oyó la voz de mi verbo y** *guardó mi observancia* **(***wntr mtrty***), mis preceptos, mi Alianza y las ordenanzas de mis juicios**
>
> N Gen 26,5

Con la observación de los astros o signos atmosféricos se asocia la observancia de las leyes; por ello puede hacerse el siguiente paralelismo:

> **También la cigüeña en el cielo conoce las estaciones, y la tórtola, la grulla y la golondrina** *observan (son fieles a)* **el tiempo de su retorno, pero mi pueblo no sabe** *cumplir* **los preceptos de Yahweh**
>
> Tg Jer 8,7 (351)

La misma asociación puede verse en Gal 4,10 con *prateterein.*

---

348) G.Dalman, *o.c.*, p 118;

349) Onq Gen 3,15: *hw' yhy dkyr m' d'bdt lyh w't thy ntyr lyh lswf'*

350) Tg Qoh 11,4: *wgbr dntyr ḥršyn wqwsmyn l' y'byd ṭb l'lm wdmstkl bmzl' l' mgby 'gr*

351) Tg Jer 8,7: *'f ḥwryt' bšmy' yd' ' zmnh' wspnyn' wkwrky' wsnwnyt' ntyryn yt 'ydn mytyhwn w'm' l' hww yd'yn lm'bd yt qyym' dywy*

d) Guardar una cosa o retenerla:

> **Ciertamente, si obras bien en este mundo, se te perdonará y se te remitirá en el mundo venidero; pero si no obras bien en este mundo, tu pecado *queda retenido* para el día del gran juicio**
>
> N Gen 4,7 (352)

Nṭyr está en paralelismo antitético con *šry* (soltar, desatar), por donde su significado evidente es 'retener'.

e) Esperar, aguardar:

> **Y treinta y tres días *permanecerá aguardando* (*ttb ṭṭr*) la purificación de la sangre. No tocará ninguna cosa santa y no entrará en el templo hasta que hayan terminado los días de su purificación. Y si da a luz una hija, será impura catorce días como la separación de su flujo menstruo, y sesenta días *permanecerá aguardando* la purificación de la sangre (*ttb ṭṭr*).**
>
> N Lev 12,4-5

> **Esperaréis hasta que ellos crezcan como mujer que *aguarda* a un pequeño Levir para tomarlo por esposo?**
>
> Tg Rut 1,13 (353)

> **Si nosotros no somos considerados sus hijos y nuestra madre es como una que *espera* al levir...**
>
> PsJ Num 27,4 (354)

Tras este recorrido podemos afirmar: En el contexto de Tg Ex 12,42 se descartan todos los sentidos peyorativos, desde un punto de vista religioso, tales como acechar y escrutar los astros. La acepción de guardar o retener hace buen sentido por cuanto sería sinónimo de *mezumman*; tal parece entender Díez Macho en su traducción: 'Noche reservada y fijada'. Pero con el sentido general de la Pascua judía cuadra la acepción 'esperar': en este caso *nṭyr wmzwmn* desglosarían dos significados fundamentales de la raíz *šmr*: guardar y aguardar: la noche predestinada (*mzwmn*) desde el principio por Yahweh es no-

---

352) N Gen 4,7: ***hl' 'n twṭb 'wbdk b'lm' hdyn yštry wyštbq lk b'lm(') d'tv w'yn l' tyṭb 'wdk b'lm' hdyn lywm dyn' rb' ḥṭ'k nṭyr***
El contraste del binomio šry-šbq con *nṭyr* parece estar por debajo del griego en Mt 16,18s 18,18 y Jn 20,23. Cfr A.Díez Macho 'El medio ambiente judío en el que nace el cristianismo', en Schweizer-Díez Macho, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Salamanca 1974, pp 142-143.

353) Tg Rut 1,13: ... ***k'tt' dnṭr' lybm qlyl lmsh lgbr***

354) PsJ Num 27,4: ... ***w'ymn knṭr' ybm***

che de espera (*nṭyr*) para los hijos de Israel; es decir: en la noche en que se realizaron las tres grandes intervenciones salvíficas de Yahweh (creación, alianza patriarcal, éxodo) Israel ha de esperar la redención definitiva; y si *nṭyr* es participio (Dalman), aparece que el sujeto activo de la espera no sólo es Israel sino también Yahweh: como ya hemos visto respecto al término *zkrwn*, la liturgia judía se basa en el acontecimiento de una coparticipación de Dios y el hombre.

Sin embargo, bueno será notar el diferente modo como investigadores judíos y cristianos entienden *lyl šmrym*. R.Le Déaut escribe: "Le concept *šmrym* implique, en effect, une vieille, une *attente* dans la nuit (non une préservation du mal)" (355). Lauterbach comenta *Mekilta de R.Ismael a Ex 12,42:* "The passage may also mean that the israelites need to be watchful on that evening and careful with regard to the observances of the laws in connection with the Passover (356). Veamos el texto de Mekilta:

Šmrym para todos los hijos de Israel	שמרים לכל בני ישראל
significa que todo Israel necesita	מגיד שכל ישראל צריכין
preservarse en esa noche	להשתמר בו

Por este texto puede verse que una interpretación de *šmrym* como observancia religiosa (hitpa'el: conservarse, guardarse, preservarse) es bien temprana; por donde tampoco puede excluirse ligeramente que μετα παρατηρήσεως de Lc 17,20 signifique también una observancia de la Ley (357)

III
Los líderes escatológicos

El poema de la cuarta noche del texto targúmico presenta a Moisés, al Rey Mesías y a la Palabra de Yahweh avanzando entre ellos. Si la Palabra de Yahweh ha de ser considerada como la personalización de un tercer líder, será discutido en nota final a nuestro comentario.

---

355) R.Le Déaut, *o.c.*, p 273. Rasi interpretaba: "noche protegida de todo daño" (*min hmzyqyn*) (Comentario al Pentateuco).

356) J.Z.Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia 1949, v I, p 116, nota 12.

357) Lauterbach se fija en la apostilla, que puede ser más tardía, con que se cierra la polémica entre R.Yehosua y R.Ezequiel; la lectura del texto completo, que abordaremos más adelante, sugiere otra interpretación. Pero un sentido *pregnans* es propio de los textos litúrgico y bíblicos, máxime en las relecturas sucesivas de los mismos; lo que aquí se trata no es de descartar ninguno de los sentidos que seguramente en la tradición se han dado, sino de determinar, dentro de lo posible, la significación fontal.

N omite la mención del Rey Mesías que viene *mn gw rwm'*. Tal omisión puede ser accidental (358). Para Le Déaut (359) se trataría de un simple olvido, tanto más sorprendente por cuanto el códice fue revisado por Elías Levita (360); por ello mismo no es de descartar la intervención de la censura cristiana para suprimir el nombre de Roma. Luzárraga (361) sugiere una nueva explicación para esta omisión: una autocensura judía para evitar cualquier aproximación con el Mesías cristiano quien, como el Hijo del Hombre daniélico, viene en las nubes, 'de la altura' (cfr Lc 2,78 22,6ss y paral. Jn 3,13ss) (362)

Finalmente observamos que Moisés y el Rey Mesías son colocados en paralelismo perfecto: los dos caminan juntos, al frente del pueblo (o sobre las nubes) (363), y entre ambos camina la Palabra de Yahweh. La única diferencia es que Moisés viene *mn gw mdbr'* y el Rey Mesías *mn gw rwm'*. Así pues, y a primera vista al menos, no aparece supeditación del uno al otro, como del precursor respecto al anunciado: los dos personajes están en un mismo plano, sin más prioridad que el orden de mención en el texto.

A.- Moisés

Estudiamos primeramente las tradiciones sobre Moisés-Profeta y su retorno (1), el mesianismo tipo mosaico (2) y, finalmente, analizamos la presencia de Moisés en nuestro texto targúmico (3).

1.- Tradiciones sobre el profeta escatológico y el retorno de Moisés.

En el judaísmo palestinense se encuentra ampliamente difundida la esperanza en la venida de un profeta al final de los tiempos. La base escriturística última de esta esperanza se encuentra en Deut 18,15-20 donde se anuncia para el futuro un profeta como Moisés:

> 15 **Yahweh tu Dios suscitará de en medio de tí, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis**

---

358) "There is no mention here of the Messiah, but the omission must be accidental because the passage goes on to describe Gog walking between the two leaders" (G.Vermes, *o.c.*, p 217, nota 1)

359) Le Déaut, *o.c.* p 272.

360) Para Díez Macho ni texto ni notas de Neofiti 1 tienen relación alguna con Elías Levita; cfr ***Neophyti 1***, I, pp 53*-56*. M.Klein es de la misma opinión, como expuso en el Congreso de Vetus Testamentum celebrado en Edimburgo, Agosto 1974.

361) *O.c.*, p 204

362) Las diferentes razones para leer 'Roma' o 'altura' las discutiremos más adelante.

363) Cfr *infra.*

(...)

20 **Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta semejante a tí, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo**
21 **que yo le mande. Si alguno no escucha sus palabras, las que este profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello**

Deut 18,15-21

En la Biblia Hebrea Moisés es designado profeta sólo en *Deut 34,10:*

No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés
a quien Yahweh trataba cara a cara

Según Num 12,6ss, Moisés viene considerado por encima de los profetas:

6 **Y dijo: Escuchad mis palabras:**
Si hay entre vosotros un profeta,
en visión me revelo a él
y hablo con él en sueños.
7 **No así con mis siervo Moisés:**
él es de toda confianza en mi casa (364)

Num 12,6-7

Pero el título que con tanta parquedad le concede la Biblia Hebrea es usual en las diversas recensiones del TgP: cfr Ex 6,27 Lev 26,29 Num 2,10 9,8 11,26 24,9 26,11 27,5 34,15 Deut 6,5 11,26 28, 12 29,10 30,12 33,21. En ocasiones se habla de la profecía de Moisés:

Y creyeron en el nombre del Verbo de Yahweh y en la profecía de Moisés su siervo.

Onq, PsJ, N Ex 14,31

Mi Verbo se te aparecerá en el poder de la nube a fin de que el pueblo oiga al hablarte y crean también siempre en tu profecía, Moisés, siervo mío.

N Ex 19,9

Y Josué, hijo de Nun, recibirá su profecía (la de Moisés) después de él.

M Num 11,26

Moisés tiene el espíritu de profecía:

Y me manifestaré en la Gloria de mi Sekiná
y hablaré contigo allí
y engrandeceré el espíritu de profecía
que hay sobre tí

PsJ Num 11,17

364) Nótese la versión de LXX.

> **Y se manifestó Yahweh en la nube gloriosa de la Sekiná y habló con él y engrandeció el Espíritu de profecía que hay sobre él, de forma que no quedó disminuído, y dió de él a los setenta ancianos.**
>
> PsJ Num 11,25

Es digno de notarse, por su correspondencia con el uso targúmico, que en Sab 11,1 Moisés es designado como el profeta santo:

> **Ella (la sabiduría) dirigió felizmente sus empresas por medio de un profeta santo. Atravesaron las soledades del desierto y fijaron sus tiendas en parajes inaccesibles...**
>
> Sab 11,1

La espera de un profeta escatológico está atestiguada en *IMac 4, 44-46:*

> **Deliberaron sobre lo que había de hacerse con el altar de los holo caustos, que estaba profanado. Con buen parecer acordaron demolerlo para evitarse un oprobio, dado que los gentiles lo habían contaminado. Lo demolieron, pues, y depositaron sus piedras en el norte de la casa, en un lugar conveniente, hasta que surgiera un profeta que diera respuesta sobre ellas**

Que tal profeta es concebido según Deut 18,15-18, o como el mismo Moisés, puede verse por *IMac 14,41:*

> **... a los judíos y a los sacerdotes había parecido bien que Simón fuese su jefe y Sumo Sacerdote para siempre, hasta que apareciese un profeta digno de fe** (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστὸν)

Πιστός es designado Moisés-profeta en LXX Num 12,7:

ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν.

El NT es también testigo de esta esperanza:

> 19 **Este es el testimonio de Juan cuando los judíos de Jerusalén en-**
> 20 **viaron sacerdotes y levitas para preguntarle: ¿Tú quién eres? El**
> 21 **confesó y no negó, y confesó: Yo no soy el Cristo. Le preguntaron: ¿Quién, pues? ¿eres tú Elías? Respondió: No soy. ¿Eres tú**
> 25 **el profeta? Respondió: No. (... ... ...) ¿Por qué, pues, bautizas si tú no eres el Cristo ni Elías ni el profeta?**
>
> Jn 1,19-25

> **Al ver la gente la señal que (Jesús) había realizado decían: éste es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo**
>
> Jn 6,14

> **Muchos de entre la gente que le habían oído estas palabras decían (refiriéndose a Jesús): éste es verdaderamente el profeta**
>
> Jn 7,40

Es indudable que este profeta, cual aparece en el NT, es entendido a imagen de Moisés (cfr Act 3,22-23 que cita a Deut 18,15-19), pues de él se espera que haga los mismos signos que Moisés hiciera en el desierto: cfr Jn 6,14.30-31. Viceversa, el Moisés que aparece en el NT tiene rasgos típicos del profeta (365), pues junto con los profetas da testimonio de Cristo y específicamente anuncia su muerte y su resurrección: cfr Lc 24,26-27.44-45 Jn 1,45 5,39ss.46 Act 26,22-23 28,31.

Es en el judaísmo helenístico donde con toda probabilidad surge la leyenda de la asunción corporal de Moisés al cielo (366) en claro contraste con Deut 34,5. Josefo conoce esta versión aunque no la acepta:

> *Improvisamente una nube lo cubrió y desapareció de la vista en un desfiladero (κατὰ τινος φάραγγος) (367); en los libros sagrados se escribió que había muerto, temiendo que alguien osara afirmar que, por sus excepcionales virtudes, había subido al cielo junto a la divinidad*
>
> Ant IV,326

La leyenda es conocida del judaísmo rabínico:

> *Algunos dicen: Moisés no ha muerto, sino que está en lo alto donde cumple su ministerio*
>
> Sifre Deut 37 a 34,5 (368)

Con el trasfondo de esta leyenda o sin ella, el retorno de Moisés está atestiguado en los evangelios, en la escena de la transfiguración,

---

365) Cfr A.Descamps, 'Moïse dans les Evangiles et dans la tradition apostolique', en *Moïse l'homme de l'Alliance*, Paris 1955, pp 177-180.

366) Cfr J.Jeremias, art *Moyses* en TWbNT. En *Assumptio Moysis 10,13* se lee: "Desde mi asunción hasta su venida (del Mesías) pasarán doscientos cincuenta tiempos"; pero R.H. Charles (*The Apocrypha and Pseudoepigrapha...*, Oxford 1913, vol II, p 422, nota 10) puntualiza que el original hablaba sólo de la muerte de Moisés; la mención de la asunción se debe al editor; el actual libro llamado 'la Asunción de Moisés' sería en realidad una reedición conjunta de dos obras en origen distintas: 'El Testamento de Moisés' y 'La Asunción de Moisés'; de la original 'Asunción de Moisés' nos han llegado fragmentos griegos a través de las citas de los Santos Padres (una reconstrucción del argumento y desarrollo de esta obra puede verse en Charles, *ibid*, p 408, n.2)

367) Cfr Deut 34,6: "Y lo enterraron *bgy* ".

368) *TB Sota 13b* justifica esta afirmación con una exégesis típicamente rabínica: "Otros declaran que Moisés nunca murió, pues está escrito: 'Y murió allí (*šm*, Deut 34,5)', y en otro lugar: 'Y estuvo allí (*šm*, Ex 34,28)'. Como quiera que en este último pasaje se significa estar y ministrar, así también en el primero se significa que estaba (Moisés) y ministraba

donde Moisés y Elías aparecen con Jesús (cfr Mc 9,2-8 y paral). Testigo de esta creencia es también *Deut R 3,17:*

> *Yahweh añadió: Moisés, yo te juro: como tú entregaste tu vida en servicio de ellos en este mundo, así también en el mundo futuro, cuando yo haga venir a ellos el profeta Elías, los dos vendréis conjuntamente*

La espera popular del retorno de Moisés y Elías sugiere al autor del Apocalypsis la redacción del cap 11, donde los dos testigos (Moisés y Elías) son símbolos de los mártires cristianos: la ascensión de ambos personajes a los cielos simboliza la resurrección de los cristianos muertos en el martirio (cfr *infra*).

En los escritos de Qumrán se encuentra también la mención del profeta que ha de venir:

> *... hasta la venida del Profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel (* עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל *)*
>
> 1QS IX,11

La espera de este profeta se funda también en Qumrán en Deut 18, 18-19, que es citado en la cadena de textos mesiánicos de 4QTest. En Qumrán paralela a la espera del profeta es la espera en la venida del Maestro de Justicia:

> *Hasta que surja el Maestro de Justicia al final de los días (* עד עמד יורה הצדק באחרית הימים *)*
>
> CD VI,11

Comparando este texto con *CD XIX,35-XX,1:*

> *No serán contados en la reunión del pueblo ni serán inscritos en su registro desde el día en que murió el Maestro único hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel (* לא יחשבו בסוד עם וברכתם לא יכתבו מיום האסף מורה היחיד עד עמוד משיחי מאהרון ומישראל *)*

descubrimos que los esenios esperaban también un retorno del Maestro de Justicia después de su muerte (369). Se trata evidentemente del mismo esquema de la expectación mosaica, pues el Maestro de Justicia no sólo es considerado el profeta escatológico como Moisés, sino que viene presentado con rasgos inequívocamente mosaicos: fundador de la comunidad, dador e intérprete de la Ley, promotor

---

369) Cfr también *CD XX,14-15: "Desde el día en que murió el Maestro único hasta la supresión de todos los hombres de guerra que vuelven con el hombre de la mentira pasarán cerca de cuarenta años"*

del exilio al país de Damasco (cfr CD V,18-VI,11; 4QpMiq frag 8-10, 5; etc) (370)

2.- El Mesianismo Mosaico

La neta distinción entre el Mesías y el Profeta que ha de venir es clara en Qumrán (cfr 1QS IX,11; CD XIX,35-XX,1) y también en el NT donde se distingue entre el Profeta y el Cristo (cfr Jn 1,19-25). Con todo, los rasgos de uno y otro se confunden con frecuencia (371); ejemplo típico de ello es Jn 6,14-15:

> 14 **Aquellos hombres, viendo el signo que Jesús había hecho, decían: éste es verdaderamente *el profeta* que ha de venir al mun-**
> 15 **do. Pero Jesús, sabiendo que iban a venir a tomarle por la fuerza y hacerle *rey*, huyó de nuevo al monte él solo**
>
> Jn 6,14-15

Esta confusión no es sólo popular. Un 'mesianismo mosaico' aparece tanto en la literatura judía como en la cristiana allí donde el Mesías es concebido como un nuevo Moisés:

> **Tus dos redentores que te han de salvar, el Mesías hijo de David y el Mesías hijo de Efraim, son semejantes a Moisés y Aarón, hijos de Yokebed.**
>
> Tg Cant 4,5; 7,3
>
> **Proclamarás la libertad para tu pueblo, la Casa de Israel, por mano del Mesías, como lo hiciste por mano de Moisés y Aarón el día de la Pascua.**
>
> Tg Lam 2,2

---

370) Cfr L.Moraldi, *o.c.*, p 240; *Encyclopedia Judaica*, art 'The Teacher of Righteousness'; R.Le Déaut, *o.c.*, pp 305-306. Escribe Moraldi en p 554: "La radice ebraica (jrh) dalla quale deriva il participio *maestro* o 'dottore' (*môreh*) significa 'inviare la pioggia dal cielo, irrigare' e anche additare, istruire, insegnare; dalla stesa radice deriva pure il sostantivo *Tôrah* legge. Per questi motivi ritengo con buon numero di qumramisti, che negli scritti di Qumrâm ove ricorre l'espressione *môreh haṣedeq* 'maestro di giustizia' non manchi mai questo triplice riferimento alla pioggia, all'insegnamento, alla legge".

La expresión bíblica más próxima a la qumránica *môreh haṣedeq* es la de Joel 2,3 *mrh lṣdqh*, cuyo significado, por el contexto, es 'lluvia en justa medida' o 'lluvia que manifiesta la justicia de Dios' (Cfr G.Von Rad, *Teología...* I, pp 459-461) o 'lluvia de misericordia'; pero ya Vg traduce *doctorem justitiae*, y Tg 'vuestro maestro en la justicia -mérito" (*mlpkwn bzkw*) del mismo modo en Sl 84,7, *môreh* (con sentido de lluvia en TH) es traducido por LXX *nomotheton* y por Vg '*Legislator*', ambos títulos típicamente mesiánicos.

371) Escribe Mowinckel: "Por consiguiente, el Mesías es un rey, y real es, pues, su misión. Pero en la idea del judaísmo tardío acerca del Mesías se encuentran algunas influencias del concepto que los hombres tienen de los profetas. Ello es evidente, por ejemplo, en el hecho de que "el Profeta que ha de venir al mundo" a veces parece haber ocupado el lugar del Me-

Mi amado es como una gacela. Como una gacela aparece y desaparece para volver a aparecer y desaparecer, así también **el primer libertador** *apareció y desapareció y de nuevo vuelve a aparecer. ¿Por cuánto tiempo desapareció? R.Tanhûma dijo: por tres meses, como está escrito: 'encontraron a Moisés y Aarón' (Ex 5,20). Judá ben Rabbí dijo: El apareció intermitentemente, y así* **el futuro libertador** *se les aparecerá para de nuevo desaparecer. ¿Cuánto tiempo permanecerá escondido? R.Tanhûma dijo: cuarenta y cinco días (...) ¿Dónde les conducirá? Algunos dicen que en el desierto de Judá (...) Quienquiera que crea en él y se una a los gentiles, al final será matado por estos mismos. R.Ishaq ben Merion dijo: después de cuarenta y cinco días se les aparecerá de nuevo, pues no hay nada nuevo bajo el sol"*

Cant R 2,9.3

Estos textos del Tg Lam y Cant son de difícil datación, acaso tardíos en su última redacción y en algunos de sus elementos; pero la tipología Moisés-Mesías viene indudablemente heredada desde antiguo. Es sintomática la reacción del judaísmo contra la tipología Moisés-Jesús, usada por los cristianos, como muestra *Deut R 8,6:*

'No está en el cielo la Torá' (Deut 30,12). Moisés les dijo: **para que no digáis que otro Moisés ha salido y nos trae otra Torá del cielo**, *hoy os he advertido que no está en el cielo, esto es, ninguna parte ha quedado en el cielo.*

Este texto es polémico contra la interpretación paulina de Deut 30, 12: Pablo usa el texto deuteronómico para afirmar que Cristo es el que nos baja del cielo la Torá, es decir, la posibilidad de su cumplimiento mediante 'la palabra de la fe' (Rom 10,5-8) (372). En Qoh R 1,9 se nos ha conservado un texto evidentemente precristiano:

Dijo R.Berakyah en nombre de R.Ishaq: el último libertador actuará como el primero. ¿Qué hizo el primero? Está escrito: 'Moisés tomó a su mujer y

---

...sías (...) Así sucede cuando se pone de relieve la sabiduría del Mesías. Es poseedor de toda la ciencia, y comprende todos los misterios (...) Entiende los corazones de los hombres. "Venid a ver un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho en mi vida. ¿Puede ser éste el Mesías?", pregunta la mujer samaritana (Jn 4,29). Y esta ciencia es algo que el Mesías ha aprendido de Dios, no de los hombres. Es una sabiduría de carácter marcadamente didáctico, lo que en el pensamiento judío posterior, significa que es profética. "Cuando venga el Mesías, nos hará saber todas las cosas", dice la samaritana (Jn 4,25). Lo cual abarca tanto la manera en que se ha de adorar a Dios cuanto el modo en que se ha de interpretar y observar la Ley". (*El que ha de venir*, pp 350-351).

372) Cfr Le Déaut, *Targumic Literature and NT Interpretation*, BibTB 4 (1974) 253-254.- En *N Deut 30,12-14* son Moisés y Jonás -ambos, tipos del Mesías en el NT- los encargados de acercar la Ley a los hombres.

sus hijos y los montó sobre un asno' (Ex 4,20); igual ocurrirá con el último libertador: 'humilde y montado sobre un asno' (Zac 9,9). ¿Qué hizo el primer libertador? Hizo descender el maná, como está escrito: 'He aquí que yo haré llover sobre vosotros pan desde lo alto del cielo' (Ex 16,4); del mismo modo el último libertador hará descender el maná, como está escrito: 'Pan de trigo será esparcido sobre la tierra'. ¿Qué hizo el primer libertador? Hizo brotar una fuente; así también el último hará brotar agua, como está escrito: 'Una fuente saldrá de la Casa de Yahweh e inundará el valle de Sittim' (Joel 4,18)

Qoh R 1,9 (373)

Difícilmente pudo haberse escrito este comentario después que el NT usara la misma tipología Moisés-Mesías aplicada a Jesús y basada en los mismos textos veterotestamentarios: El Evangelio de Mateo, ya desde los episodios de la infancia, presenta a Jesús como un nuevo Moisés, el nuevo legislador que viene a promulgar la nueva Ley (374); Mateo construye la perícopa del retorno de Jesús niño desde Egipto a Israel sobre Ex 4,20; para Juan, Jesús dará el verdadero pan del cielo (Jn 5-6) y hará brotar ríos de agua viva (Jn 7,37-39) (375); Zac 9,9 es usado por todos los evangelistas, y explícitamente por Jn 12,15, para narrar la entrada de Jesús en Jerusalén (cfr *supra* pp 131ss)

Otro rasgo típico del mesianismo mosaico, no siempre suficientemente subrayado, es el sufrimiento: Moisés es el mediador que sufre por el pueblo y en favor de su pueblo, alcanzando su misma muerte carácter expiatorio (376); así es entendido no sólo por la literatura rabínica, sino por el DeuteroIsaías, quien describe al Siervo de Yahweh y líder del segundo éxodo con rasgos inequívocamente mosaicos. No es, pues, de extrañar que el Mesías sufriente "haya sido concebido, al menos en algunos círculos, según el modelo de Moisés" (377). A estos círculos pertenece el NT especialmente Lc; según R.Bloch, la afirmación lucana de que los padecimientos del Mesías están de alguna manera anunciados en la Ley de Moisés (cfr Lc 24,26-27) sólo es explicable por la tradición judía acerca de los padecimientos y muerte de Moisés (378); y Descamps sugiere además que

---

373) Este texto es el comentario de Qoh 1,9: "Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: nada nuevo bajo el sol".

374) Cfr W.D.Davies, *The Setting...*, passim,

375) Para un detallado estudio del tema del 'Nuevo Exodo' en el NT, cfr Le Déaut, *La Nuit Pascale*, pp 307-338.

376) Cfr R.Bloch, 'Quelques aspects de la figure de Moïse dans la Tradition Rabbinique', en *Moïse l'homme de l'Alliance*, pp 127-138, con abundancia de textos hagádicos.

377) *Ibid*, p 163

378) "On ne voit pas comment cette idée que les souffrances du Messie sont annoncées, de quelque manière, *dans la loi de Moïse* pourrait être expliquée autrement que par référance

Lc 13,13 ("conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un *profeta* perezca fuera de Jerusalén") sea leído sobre este fondo (379).

Los sufrimientos de Moisés, más la leyenda de su ascensión, están también en la base de la interpretación alegórica que Apoc 11 hace de los dos testigos:

> **Estos (los dos testigos) tienen poder de cerrar el cielo para que llueva los días en que profeticen (380); tienen también sobre las aguas poder de convertirlas en sangre y poder de herir la tierra con toda clase de plagas todas las veces que quieran (381)**
>
> Apoc 11,6

Los dos testigos son evidentemente Elías y Moisés que habrán de sufrir el martirio (Apoc 11,7) y el ultraje de sus cadáveres insepultos (vv 8-10) hasta que resuciten (v 11) y asciendan al cielo (v 12). Estos dos personajes son, en la actual redacción del apocalipsis, precursores del Mesías; pero la mención de Elías delante de Moisés (v 6), el hecho de que Midrás Tehillim 43,1 nombre junto al Mesías, segundo Moisés, a Elías como segundo Aarón (382), y, sobre todo, el que los dos olivos de Apoc 11,4 (383) se refieran en la literatura rabínica al salvador y a su acompañante (384), nos hace pensar que Apoc 11,3ss está escrito sobre la tradición primitiva del Mesías (segundo Moisés) y su precursor Elías); sería Apoc 11,3ss un testimonio de que en el antiguo judaísmo existía una tradición sobre el martirio del Mesías y su precursor (385)

...aux événements de l'Exode et à la signification donnée par la tradition juive, dans ce cadre, aux souffrances et à la mort de Moïse; car 'il en sera du dernier libérateur comme du premier!'..." (*Ibid*, p 164)

379) "IL n'est pas exclu que Jésus ait décrit Moïse sous les traits d'un juste souffrant: la supposition permetrait de donner tout son sens à un texte comme Lc XIII,13, où Jésus se présente comme un prophète voué à la souffrance" (A.Descamps, *o.c.* p 178)

380) Cfr IRe 17,1: "Elías Tesbita, de Tisbé de Galaad, dijo a Ahab: 'Vive Yahweh, Dios de Israel a quien sirvo: No habrá estos años rocío ni lluvia más que cuando mi boca lo diga' ".

381) Cfr Ex 7,17: "Mira que voy a golpear con el cayado que tengo en la mano las aguas del río y se convertirán en sangre".

382) Cfr también Tg Cant 4,5 7,3 Tg Lam 2,22 citados anteriormente.

383) Apoc 11,4: "Ellos son los dos olivos y los dos candelabros que están en pie delante del Señor de la tierra".Cfr *Zac 4,3*: "Hay también dos olivos junto a él (el candelabro), uno a su derecha y el otro a su izquierda (...) Entonces me dijo: estos son *los dos ungidos* que están en pie junto al Señor de toda la tierra"

384) La explicación rabínica ve siempre en los dos olivos de Zac 4,3.14 una pareja de salvadores: Moisés y Aarón, Zorobabel y Josué, el Mesías y el Sumo Sacerdote, el Mesías de David y el de Efraim (Cfr J.Jeremias, art *Moyses* TWbNT)

385) Tal es el razonamiento de J.Jeremias, *art cit.*

Es obligado concluir con Vermes que en la época intertestamentaria, la figura de Moisés ocupaba un puesto privilegiado dentro de las representaciones mesiánicas y que un mesianismo 'mosaico' convivía con las representaciones del mesianismo 'davídico' (386). La supervivencia *côte à côte* de las dos corrientes mesiánicas aparece en el texto targúmico que nos ocupa.

3.- Moisés en TgP Ex 12,42 (poema de la cuarta noche)

Dos son las afirmaciones sobre Moisés en el poema targúmico: a) que saldrá del desierto, b) que vendrá al frente del ganado (o sobre las nubes). Las dos afirmaciones serán objeto de nuestra exégesis pormenorizada.

a) 'Moisés saldrá del desierto'

N: ומשה ליסוק מן גו מדברא

110: משה יהי נפיק ממדברא

440: ומשה ליפוק מן גו מדברא

Meturgeman: (387) משה ליפוק מן מדברא

La diferencia más notable se da en el uso del verbo *slq* (N) / *nfq* (restantes). Para Luzárraga *slq* sería la lectura primitiva del poema y aludiría a la tradicional leyenda de la asunción de Moisés al cielo, pues "una salida al desierto no tiene apoyo en ninguna tradición" (388); "tenemos, pues, -continúa Luzárraga- que el Targum hablará de una 'ascensión' de Moisés al encuentro del Mesías, que 'sale de la altura' " (389).

Esta opinión es siempre posible, pero al menos discutible. En primer lugar, porque *slq* no implica necesariamente una ascensión al cielo: *slq* traduce frecuentemente *'lh*, verbo que señala la marcha hacia la tierra o la 'ascensión a Jerusalén' (véanse Gen 13,1 26,23 35, 1.3 etc., con sus versiones en N). En segundo lugar, las ascensión de Moisés al cielo al encuentro del Mesías carece de apoyo en la tradición y el mismo Luzárraga no puede aducir ningún paralelo. Finalmente, que "la salida de Moisés del desierto no tiene apoyo en ninguna tradición", pensamos que sólo puede decirse cuando se busca el

---

386) "Les indices qui viennent d'être rassemblés ne laissent aucune doute quant à l'existence, au tournant des deux Testamentes, d'un fort courant messianique dans lequel Moïse occupait une place privilegiée. Empressonsnous d'ajouter que ce messianism, qu'on pourrait appeler 'mosaïque', n'a nullement supplanté le messianisme davidique. Les deux survivaient côte à côte, et l'on relève même des cas où les deux traditions interfèrent" (G.Vermes,' Moïse au tournant des deux Testaments' en **Moïse, l'homme...**, p 185).

387) Cfr Ginsburger, *Das Fragmententhargum*, p 105.

388) J.Luzárraga, *o.c.*, p 203

389) *Ibid*, pp 204-205.

paralelo en la materialidad de las palabras; si, como creemos haber demostrado, existía en el judaísmo no sólo la espera del profeta como Mosisés, sino incluso de un Mesías tipo Moisés, su aparición o manifestación en el desierto debía suponerse como obvia. Pero, afortunadamente, no nos movemos sólo en suposiciones y deducciones, pues tenemos constancia bien expresa de la aparición del Mesías y el profeta en el desierto.

En la época intertestamentaria la espiritualidad del Exodo, en la que se enmarca el tema del desierto, recobra una importancia vital. El Jordán y el desierto son como símbolos sacramentales de la experiencia del Exodo: a través de ellos el Israel actual revivía y actualizaba la experiencia de la salvación. Este clima explica la figura de Juan el Bautista, que aparece en el desierto (Mt 3,1 Mc 1,4 Lc 3,2) junto al Jordán (Jn 1,28 y sinópticos) rodeado de multitudes (Mt 3,5-6 Mc 1, 5); tal llega a ser su popularidad que se le envían embajadas desde Jerusalén para que diga abiertamente si él es el Cristo, Elías o el Profeta (Jn 1,19-25). Se explica también la presentación que los evangelistas hacen del Bautista mediante Is 40,3:

> **La voz que clama en el desierto:**
> **Preparad un camino al Señor...**
>
> (cfr Mc 1,3 y paral)

Este texto es justamente la introducción al libro del segundo éxodo, descrito en los mismos términos que el primero. Por su parte Mc 1,2-3 añade a la presentación del Bautista el texto de Mal 3,1:

> **He aquí que yo envío mi ángel delante de tí,**
> **que preparará tu camino**

y ésta es la misma fórmula que se aplicaba al ángel de Yahweh que dirigía el primer éxodo de los israelitas en el desierto:

> **He aquí que yo envío un ángel delante de tí**
>
> Ex 23,20 (390)

Resulta claro que la aparición del Bautista en el desierto predicando la conversión y la inminencia del Reino despierta las esperanzas mesiánicas: el pueblo intuye que el nuevo éxodo y el nuevo Moisés están ya presentes; de otra forma no se explica el converger de las multitudes al desierto para bautizarse: la tradición decía que era en el desierto donde el nuevo pueblo de Dios debía congregarse y refor-

---

390) El texto de Malaquías, evocador del ángel del Exodo, se aplica al Bautista también por Mt 11,10 y Lc 7,27; la presentación del Bautista como anunciador y guía del nuevo éxodo pertenece al fondo común de la tradición sinóptica. En el cuarto evangelio es el mismo Bautista quien se anuncia a sí mismo como Mensajero respondiendo a la embajada de los de Jerusalén (cfr Jn 1,23)

marse siguiendo el patrón del antiguo éxodo, para, después de un bautismo -imagen del paso por el mar rojo- entrar en la salvación, la tierra prometida (391). La gente corre al desierto porque en el desierto se esperaba que apareciera el nuevo libertador; indicios de esta tradición se descubren en el NT:

> **Así que si se os dice que (el Mesías) está en el desierto, no salgáis**
>
> Mt 24,26

Los movimientos político-mesiánicos de entonces tienen el denominador común del desierto: Act 21,38 hace mención del 'egipcio que en estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a 4.000 sicarios'; este egipcio es el mismo charlatán cuyas pretensiones mesiánicas describe Josefo:

> *Aún mayor daño causó a los judíos el pseudoprofeta egipcio, un charlatán que autoproclamándose profeta se presentó en el país, reunió a unos 3.000 ilusos y los llevó desde el* **desierto** *al monte llamado de los olivos. Desde allí propuso entrar por la fuerza en Jerusalén para, tras derrotar a la guarnición romana, instituirse como tirano del pueblo usando a los que le acompañaban como guardia de cuerpo*
>
> De Bello II,261ss

Otros textos de Josefo señalan el desierto como el lugar de la proclamación mesiánica:

> *Una serie de embaucadores e impostores, bajo la pretensión de inspiración divina y buscando cambios revolucionarios, persuadieron a las multitudes a actuar locamente y las llevaron* **al desierto pues allí habría Dios de mostrarles los signos de la salvación**
>
> De Bello II,259ss

---

391) Esta concepción del bautismo aparece en S.Pablo en un texto que describe la historia del Nuevo Israel en paralelo con la del Viejo: *ICor 10,1ss*: "No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube y todos pasaron a través del mar y y todos en (*eis*) Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar y todos comieron el pan espiritual y todos bebieron la bebida espiritual (bebían de la piedra espiritual que les acompañaba, la cual piedra es Cristo)..." W.D.Davies comenta: "Here again the story of the 'Old Israel' is treated as parallel and yet continuous with the 'New Israel'. The Exodus of the 'Old Israel' is reenacted in the experience of the New, and ICor 10,1-5 is to be regarded as a Midrash" (*Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948, p 105). El bautismo para los hebreos -escribe Le Déaut, *La Nuit Pascale*, p 311- "c'était une sorte d'incorporation 'sacramentelle' au passage de la mer rouge, un rite d'initiation reproduisant symboliquement l'expérience centrale de l'Exode".

Siendo Fado procurador de Judea, un cierto impostor llamado Teudas persuadió a la mayoría de las masas a dejar sus posesiones y a seguirle al **río Jordán,** *pues decía ser un profeta y que con su palabra dividiría el río en dos para preparar un fácil paso. Diciendo estas cosas consiguió engañar a muchos*

Ant XX,97-98

Festo envió una fuerza de caballería e infantería contra los engañados por un cierto impostor que les había prometido la salvación y la liberación de sus males si se decidían a seguirle hasta **el desierto**

Ant XX,188

También Jonatán de Cirene condujo a la gente **al desierto** *prometiéndoles un despliegue de signos y apariciones*

De Bello VII,438

Pero es, sin duda, el movimiento esenio el mejor representante de la espiritualidad del Exodo (392): la comunidad vive en el desierto a la espera del tiempo mesiánico; prescribe la Regla de la Comunidad:

Se apartarán de las poblaciones de los hombres de la maldad para ir **al desierto** *a prepararle allí su camino (a Yahweh), como está escrito: 'En el desierto preparad un camino... allanad una senda para nuestro Dios' (Is 40,3)*

1QS VIII,13-14

No puede dejarse de notar que es también Is 40,3 el texto con el que los evangelistas presentan al Bautista predicando en el desierto.

Tras estas observaciones entendemos que la presencia de Moisés en TgP Ex 12,42 queda mejor explicada sobre el trasfondo de la creencia en una aparición del Profeta o del Mesías en el desierto, que no sobre la leyenda de la asunción de Moisés a los cielos.

b) 'Este caminará a la cabeza del ganado'

N: דיך ידבר ברישׁ ענא
110: דיך ידבר ברישׁ ענא
440: דיך ידבר ברישׁ ענה
R: דיך ידבר ברישׁ ענגא

Es difícil dilucidar en este caso cuál sea la lectura primitiva del poema, pues si *'n'* (ganado) se ha convertido en *'nn'* (nube), o viceversa, ello se ha debido a la proximidad fonética y ortográfica de los dos vocablos, pero también a que ambos vocablos, aunque tan alejados en sentido, cuadraban perfectamente en el contexto. Por ello mismo, y conociendo los sistemas de asociaciones y técnicas targúmicas de exégesis, nosotros no descartaríamos absolutamente que ya en el mismo origen del poema ambas lecturas se dieran en las diversas recitaciones litúrgicas sinagogales. Exponemos las razones que avalan una u otra lectura y el sentido de cada una de ellas.

---

392) Cfr R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, p 305

Con posterioridad a la realización de este estudio nuestro, M.L. Klein publicaba dos artículos (393) en los que dejaba dilucidada la cuestión: La lectura *'nn'* (nube) de la biblia rabínica no sería una variante, sino un error en la lectura -imputable a Felix Pratensis o a alguno de sus colaboradores- de la abreviatura *'n* del Ms de Nurenberg que sirvió de *Vorlage* a la primera Biblia Rabínica impresa. Con todo, hemos preferido dejar nuestro estudio como se redactó en 1975 por dos razones: a) ofrece una serie de datos y textos interesantes para el estudioso; b) testimonia que ya nuestro estudio había llegado con un procedimiento exegético a preferir la lectura que se ha demostrado auténtica.

- *La nube (*'nn')

Esta lectura recoge la Políglota de Walton de las primeras ediciones impresas de la Biblia Rabínica. Conviene notar en primer lugar la traducción de Etheridge: "The cloud preceded that", en la que *'nn'* sería el sujeto de *ydbr, bryš* un complemento circunstancial y *dyn* el complemento directo en posición enfática (394). Esta construcción nos parece extraña, pero el sentido es óptimo y no está lejos de la mejor traducción de Vermes: "The one shall be led upon a cloud", en la que *ydbr* es leído como *hitpa'el* (395). Otra posible lectura es *ydbr* como *pa'el* en sentido intransitivo ('éste caminará sobre la nube') o transitivo ('éste guiará al frente de la nube') (396).

El tema de la nube columna-guía de los israelitas en el desierto es un tema del Exodo (Ex 13,21-22; cfr Num 9,15-23) y se convierte en un motivo importante en el repensamiento midrásico posterior (Cfr ICor 10,1-2): Si Moisés viene sobre la nube o precedido de la nube, no sería ello sino una continuación lógica del hemistiquio anterior: Moisés que sale del desierto. La nube, como representación de Yahweh (cfr Ex 13,21), legitimaría la misión de Moisés como líder también de este definitivo éxodo. M.Black entiende de esta manera nuestro v targúmico: "The leading forth of the people by the Messiah and Moses and the 'cloud' motif are reminiscent of the deliverance from Egypt (397).

---

393) M.L.Klein, 'The Messiah "that lead upon a Cloud" in Fragment Targum to the Pentateuch', *JTS* NS 29 (1978) 137-139. Anteriormente, 'The Extant Sources of the Fragmentary Targum to the Pentateuch', *HUCA* 46 (1975) 128.

394) Cfr. J.Luzárraga, *o.c.*, p 205.

395) G.Vermes, *Scripture and Tradition*, p 217.

396) Cfr J.Luzárraga, *o.c.*, p 207.- Para nuestra versión seguimos la traducción de Díez Macho, aceptando el sentido *pa'el* intransitivo.

397) M.Black, *o.c.*, p 237.

También la repatriación de los exiliados es vista por Tg Is 35,10 bajo la guía de la nube *sobre las cabezas* de los que vuelven, texto que recuerda la expresión *bryš 'nn'*:

> **Los liberados de Yahweh se reunirán de su destierro y subirán a Sión con cánticos de acción de gracias y tendrán alegría eterna que no cesará y la nube de la Gloria cubrirá sus cabezas (**
>
> Tg Is 35,10 (398)

Alguien podría ver en la expresión 'Moisés caminará sobre la nube' un paralelismo con el hemistiquio anterior 'Moisés *subirá* del desierto', lo que señalaría no hacia el tema del éxodo, sino hacia la leyenda de la asunción de Moisés; debe notarse, sin embargo, que esta interpretación es bastante improbable, ya que es sólo N quien habla de una *subida* (*slq*) y es precisamente N quien no menciona un caminar sobre las nubes sino al frente del ganado (*bryš 'n'*) (399)

- *El ganado (* ענא *)*

Es la lectura de N, 110 y 440. Pudo estar sugerida por la imagen de Moisés pastor de su pueblo, tan frecuente en el AT (400). Como paralelos pueden aducirse los siguientes textos:

> **... Moisés profeta que pastorea él solo al pueblo de la casa de Israel en el desierto con Maná y delicias (** משה נביא דייי ... דירעא בלחודוי ית עמא בית ישראל במדברא במנה ודבריגוגיז **)**
>
> Tg Qoh 12,11
>
> **Como un rebaño condujiste a tu pueblo por mano de Moisés y Aarón (** דברתא הין ענא עמך בידmשה ואהרן **)**
>
> Tg Sl 77,21
>
> **... Y así como (Moisés) entraba y salía a la cabeza del pueblo en este mundo, así entrará y saldrá a la cabeza del pueblo en el mundo venidero (** ויהוי הין מה דהוה עליל ומפק ... בראשי עמא בעלמא הדין כדין יהוי עליל ונפק בראשי עמא בעלמא דאתי ... **)**
>
> N Deut 33,21

No puede menos de notarse el paralelismo entre las expresiones ברישׁ ענא - ברישׁ עמא (401).

En conclusión hemos de decir que los argumentos de crítica interna no son decisivos para optar por la antigüedad de una u otra lec-

---

398) El mismo texto reaparece en *Tg Is 51,11*.

399) Cfr G.Vermes, *Jesús el Judío*, Disgresión I: 'La nube, medio de transporte celestial', pp 198-199

400) Cfr R.Bloch, *o.c.* pp 138-139.

401) Cfr versiones de Onq Deut 33,21: *hw' nfq w'l bryš 'm'* y de PsJ: *hykm' dhwh*

tura. La misma frase que acabamos de considerar la habremos de estudiar referida al Mesías; nuevos datos aportaremos a tener en cuenta.

B.- El Mesías

Como hemos hecho con referencia a Moisés, estudiaremos previamente las tradiciones sobre la espera del Mesías en la noche de Pascua (1), para abordar con mayores datos la exégesis del texto targúmico (2).

1.- La espera del Mesías en la noche de Pascua.

El paralelismo tan querido de la teología judía entre la liberación primera (Exodo) y la última (Mesías) (cfr *supra*) llevaba con toda lógica a situar también en la Pascua la intervención salvadora definitiva de Yahweh. La tendencia es a localizar en la Pascua cualquier acto salvífico, como ya se ve desde *LXX Jer 38,8* (TH Jer 31,8: 'Mirad que yo los traigo del país del norte y los recojo de los confines de la tierra') que añade al texto hebreo ἐν ἑορτῇ φασεκ.

S.Jerónimo escribía:

> Traditio judaeorum est *Christum media nocte venturum* in similitudinem Aegypti temporis, *quando Pascha celebratum est*; unde reor et traditionem apostolicam permansisse ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat expectantes adventum Christi (PL 26,184)

En *Mekilta de R.Ismael a Ex 12,42* se nos conserva la polémica entre R.Yehosua y R.Eliezer acerca de cuándo será la redención última (ambos rabinos de la segunda generación de los Tannaim, 90-130 p. C.). R.Yehosua decía:

> *En esta noche (la noche de Pascua) fueron redimidos y en esta misma noche serán redimidos.*

R.Eliezer opinaba diversamente:

> *En esta noche fueron redimidos, pero en el futuro serán redimidos en el mes de Tisrí.*

R.Yehosua representa la opinión tradicional. El texto de Mekilta continúa:

> *Entonces ¿qué quiere decir la Escritura: 'Esta noche es noche de vela para Yahweh'?: Esta es la noche en la que Dios (***hmqwm***) dijo a Abraham nuestro padre: En esta noche yo salvaré a tus hijos, y cuando llegue el fin (***hqṣ***) Dios no lo retardará.*

La misma tradición aparece en *Ex R 18,12:*

> *¿Qué vio para llamarla 'noche de vela'? En ella Dios hizo cosas grandes para los justos, como la fama que dio a Israel en Egipto; en ella salvó a Ezequías,*

en ella salvó a Ananías y sus compañeros, en ella salvó a Daniel de la fosa de los leones, y **en ella el Mesías y Elías se revelarán** (מתגלין) **(402)**

En este texto ya se habla explícitamente de la aparición del Mesías y su acompañante en la noche de Pascua; pero el dato más importante es la afirmación que sigue: que *sólo en esa noche* debe esperarse al redentor:

Israel anda esperando la salvación desde que se alzó Edom (Roma). Pues así dice el Santo, bendito sea: Tened este signo en vuestras manos: el día en que yo os salvé, en esa misma noche, sabed que os salvaré, **y si no, no creáis, es que aún no se acerca el momento** (ראם לאו אל תאמינו שלא קרבה העת.)

En la edición del Midrás Rabbá de Soncino Press, comenta el traductor de este texto: "This apparently means: should a pretended redeemer come at any other time, do not believe him, for the redemption will take place on that day and no other".

El tenor de la perícopa citada de Ex R recuerda las palabras de Jesús poniendo en guardia a sus discípulos contra los pseudoprofetas y falsos mesías que aparecerán (Mt 24,23.26 Mc 13,21-22 Lc 17,20-23), pero a los que no hay que creer pues "aun no es el fin" (Mt 24, 5ss y paral); esta expresión es la misma que usa Ex R para indicar que fuera de la Pascua "no ha llegado el momento" (*šl' qrbh h't*) de la salvación (403). El que Jesús haga estas advertencias a sus discípulos después de haberles dicho que 'el Reino de Dios no viene μετα παρατηρήσεως "(Lc 17,20), avala la tesis de Strobel: παρατήρησις es término técnico de la esperanza mesiánica pascual (cfr *supra*) (404).

El tiempo de Pascua parece haber sido, efectivamente, particularmente propicio a las revueltas políticas de los movimientos nacionalistas zelotas, todos ellos bien imbuídos de pretensiones mesiánicas, como hemos podido comprobar por los informes de Josefo (*supra*, pp 194 de este estudio). La matanza de los galileos (Lc 13,1-3) y la sedición de Barrabás (Lc 23,18-19) se suelen colocar por los comentaristas en un contexto pascual; es de notar que cuando la gente pretende proclamar rey a Jesús (Jn 6,15), estaba ya próxima la fiesta

---

402) Con los editores corregimos *mtgdlyn* por *mtglyn*.

403) Cfr la expresión neotestamentaria *ho gàr kairòs engús* u otra aproximada (Mt 21,34 26,18 Lc 21,8 Apoc 1,3 22,10). Cfr pp 42s de este estudio.

404) Tg Lam 2,22 es ambiguo para probar la espera del Mesías en la noche de Pascua, pues *bywmh dpsḥ'* tanto puede referirse a la futura liberación del Mesías como a la primera ya realizada por medio de Moisés y Aarón (texto *supra* en p 189).

de la Pascua (Jn 6,4), y que Jesús sólo acepta el título de Mesías Rey cuando entra en Jerusalén para celebrar la Pascua (405).

Pero es el texto targúmico que nos ocupa, por su carácter litúrgico, el mejor exponente de esta espera del Mesías en la noche pascual (406). El ritual de la Pascua judía asocia desde muy antiguo esta celebración con el *recuerdo* del Mesías; véase la siguiente oración en la que se pide a Dios que recuerde a su Mesías:

¡Dios nuestro y Dios de nuestros padres!
Ascienda y llegue y alcance,
y aparezca y sea acepto
y escuchado y tenido en cuenta y **recordado**
nuestro recuerdo y nuestra visitación,
y el recuerdo de nuestros padres
y el recuerdo del Mesías hijo de David tu siervo
y el recuerdo de tu ciudad santa Jerusalén
y el recuerdo de todo tu pueblo, la casa de Israel
en tu presencia,
para salvación, bien, gracia y misericordia,
y para amor, vida y paz
en este día de la fiesta de los ázimos.
En este día,
acuérdate de nosotros, *Yahweh Dios nuestro,*
para bien
y visítanos para bendición
y sálvanos para vida.
Y por la promesa de salvación y misericordia,
ten piedad y danos gracia,
sé misericordioso con nosotros
y sálvanos.
Pues en tí están nuestros ojos,
pues tú eres Dios y Rey de gracia y misericordia

---

405) Le Déaut, siguiendo a Strobel, pone en relación los textos neotestamentarios acerca del esposo que viene a media noche (Mt 25,6) y del día del Señor que, como ladrón, viene a media noche (ITes 5,2), con la espera del Mesías en la mitad de la noche: "Il y a sans doute, derrière les raccomandations repétés de veiller plus qu'un avertissement général à être prêt et constamment fidèle: on pensait que le retour du Maitre aurait lieu au moment le plus inattendue et que sa Paroussie serait inopinée, tout comme les juifs attendaient leur Messie au moment le moin favorable à un accueil organisé, la nuit" (*o.c.*, p 287)

406) M.Black escribe: "It is exceedingly difficult to date these poetic pieces in the Palestinian Targum (...) It seems me unlikely, however, that the jewish association of 15th Nisan with the inauguration of the Messianic age can be later than Christianity; Christian association with that historic date would certainly make it difficult for Jews of a later time to centre their Messianic hopes on a day and month which had became so prominent in the Christian Calendar" (*O.c.*, p 237)

Para la antigüedad de esta oración, cfr I.Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, pp 125.533; según J.Jeremías, su texto se ha transmitido con inusitada fidelidad y es esencialmente el mismo en todos los ritos (407). Para nosotros es importante señalar que en el 'memorial' de la Pascua está incluído el 'recuerdo del Mesías' por parte de Dios: "Se rogaba a Dios en todas las celebraciones pascuales que 'se acordara del Mesías', es decir, que apareciera el Mesías, que llegase la Parusía" (408). Este nos parece el sentido obvio de la oración, de acuerdo con la significación de la liturgia judía: El pueblo, en su memorial, presenta a Dios aquellas cosas que debe recordar para que se mueva a misericordia (los méritos de los Padres, la ciudad santa de Jerusalén, el Mesías su siervo).Véase este uso de 'recordar' en TgP Num 24,1: "(Balaam) recordaba contra ellos la acción del becerro" (N: *whwh mdkr lhwn 'wbdh d'yglh*), es decir, hacía que Dios se acordara de aquel pecado de Israel para que le castigara (puede verse este mismo uso en N Lev 22,27) (409).

2.- El Mesías en TgP Ex 12,42 (poema de la cuarta noche)

En perfecto paralelismo con Moisés, dos son también las afirmaciones del texto targúmico acerca del Mesías: a) que vendrá de Roma (o de lo alto), b) que vendrá al frente del ganado (o sobre la nube). Ambas afirmaciones son ya el objeto inmediato de nuestra exégesis.

a) ¿Viene el Mesías de Roma o de lo alto?

110:		מרומא	פיק	יהא	ומלכא משיחא
R:		רומא	גו	מן	ומלכא משיחא
440:		רום(א)	גו	מן	ומלכא משיחא
Meturgeman:	(410)	רומא	מן		ומלכא משיחא-
		רומי	מן	משיח	ומלך-

407) J.Jeremias, *La Ultima Cena*, p 277

408) *Ibid*, pp 277-278

409) Posiblemente este mismo sentido hay que leerlo en las palabras de Jesús en su última cena (cena de pascua!) que Pablo recoge: ***toûto poieîte eis tèn emèn anámnesin*** (ICor 11, 24.25); el sujeto pasivo de la ***anámenesis*** no serían tanto los apóstoles cuanto Dios mismo que debe recordar a su ungido: "haced esto para que Dios se acuerde de mí"; los apóstoles deben repetir el rito de partir el pan y beber el vino -rito que en sí mismo es ***zikkarón*** de la muerte de Jesús- y presentarlo a Dios de forma que El recuerde el mérito de su Mesías y envíe la salvación definitiva (cfr v 26: "Pues cada vez que coméis de este pan y bebéis de este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga"); nótese que las palabras de Jesús después de la cena son las equivalentes a la oración judía que hemos citado, que también se recitaba al terminar la cena (cfr J.Jeremias, *o.c.*, pp 274-281)

410) Cfr M.Ginsburger, *Das Fragmententhargum*, p 105. Las dos citas de Elías Levita corresponden a las entradas ***mšyḥ'*** y ***rwm'*** del Meturgeman.

Sobre la omisión de esta frase en N, cfr *supra* p 183. Este texto está ampliamente estudiado en *La Nuit Pascale*, pp 359-369, a las que remitimos. Se trata de dilucidar si *rwm'* debe ser entendido como 'Roma' o 'altura'. Digamos inmediatamente que la expresión 'salir (*nfq*) de la altura' es, por lo menos, extraña; no así la expresión 'salir de Roma'; con todo, bien pudiera ser que la tradición primera usara el binomio *nḥt - slq* (Moisés *sube* del Desierto y el Mesías *baja* de lo alto), pues N ha conservado *slq* en el primer miembro; en este caso *nfq* pudo haberse introducido después que *rwm'* se malentendiera con 'Roma'. Otra explicación ofrece Luzárraga (*o.c.*, p 204): *nfq* sería el verbo original para describir la aparición del Mesías, tal como lo ha conservado Ms 110, y en un estadio posterior contaminaría, por error del copista, la frase referente a Moisés (*ypwq* en lugar de *yswq*). Como fácilmente puede verse, ambas opiniones son meras conjeturas muy lejos de imponerse por su evidencia.

rwm' - altura

En favor de esta interpretación cítanse una serie de lugares donde *mn rwm'* o *mrwm'* significa inequívocamente 'lo alto' equivaliendo a *šmym*, o con valor de una metonimia divina (411): cfr el hebreo *mrwm* en Is 32,15 y su versión targúmica; Tg Is 14,2: 'caíste desde lo alto' (*mn rwm'*); N Gen 22,10: 'Los ángeles de lo alto' (*mrwm'*); N Ex 15,11: '¿Quién como tú entre los ángeles de lo alto, Yahweh?' (*mrwm'*); Lc 1,78: 'Nos visitó el Oriente desde lo alto'.

Le Déaut (*La Nuit Pascale*, p 363) sugiere que la expresión *mrwm'* aludiría al Hijo del Hombre de Dan 7,13 ('Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de Hombre') pues "le texte de Dan 7 a été entendu très tôt dans un sense messianique et les allusions anciennes au livre de Daniel ne manquent pas dans le contexte" La alusión sería tanto más clara si en el hemistiquio siguiente se acepta la lectura *bryš 'nn'*.

rwm' - Roma

En favor de esta interpretación se aduce la conocida tradición rabínica sobre el Mesías que espera a las puertas de Roma sentado entre los leprosos (TB Sanhedrin 98b) la hora de su manifestación; en 'Aggadah Beresit 23 (20a) (ed Buber p 47) se lee:

> *Veréis al Mesías que debe venir de las puertas de Roma,*
> *y entonces os alegraréis,*
> *pues esto dice Daniel: 'He aquí que en las nubes del cielo...'*

---

411) Cfr Díez Macho, *Neofiti 1*, IV, pp 37* nota 6 y 38*.

Ahora bien, la tradición que hace salir al Mesías de Roma es reconocidamente tardía y más parece contaminar nuestro pasaje targúmico que inspirarse en él; en el citado texto de 'Aggadah Beresit se unen ciertamente el Mesías de Roma y el Mesías sobre las nubes, aunque no podemos decidir si es el Midrás quien depende del Targum o viceversa (412).

Otra posible explicación de la lectura *'ex Roma'* podría verse en el círculo de ideas que pone al Mesías al frente de los judíos de la diáspora y a Moisés al frente de la generación del desierto: rwm' y *mdbr* serían, pues, dos símbolos paralelos. Que el Mesías aparecerá a la cabeza de los exiliados congregándolos es doctrina común en el rabinismo (cfr textos en Strack-Billerbeck IV, p 907), atestiguada también en el mismo TgP:

> **Surgirá de entre ellos *su rey* y su libertador será de ellos.** ***El les reunirá sus cautivos*** **de las provincias de sus enemigos y sus hijos dominarán en muchas naciones.**
>
> N Num 24,7

> **Si os dispersárais hasta los confines de los cielos, desde allí os congregaría la Palabra de Yahweh vuestro Dios por mano de Elías sumo sacerdote,** y de allí os sacaría por mano del *Rey Mesías.*
>
> PsJ Deut 30,4

Para el retorno de Moisés al frente de la generación del desierto, cfr textos en Strack-Billerbeck I, p 757 (413); texto clásico del liderazgo de Moisés es el ya citado de N Deut 33,21.

---

412) La doctrina sobre el Mesías que viene de Roma tiene su base bíblica en Is 63,1: '¿Quién es éste que viene de Edom...?" Este texto es interpretado mesiánicamente desde muy antiguo (cfr *supra* pp 130s); dada la identificación que el judaísmo hace de Roma con Edom, la tradición posterior afirmará que el Mesías sale de Roma. Esto no quiere decir, sin embargo, que la leyenda se origina como una exégesis del texto bíblico; el proceso es inverso: la leyenda, surgida por otros cauces, busca legitimarse con una base exegética; la autorizada opinión de Mowinckel (*o.c.* p 306; ed castellana, p 333) sitúa el origen de la leyenda en el ámbito de la doctrina del mesías escondido, muy lejana del contexto de nuestro versículo targúmico; son fáciles de comprender los mecanismo psicológicos a través de los cuales al 'Mesías escondido' se le sitúa oculto en el corazón de la potencia enemiga.

413) Cfr también *Tg Jer 33,13 Sl de Salomón 17,26-28.* Amplio tratamiento en J.Klausner, *o.c.*, pp 470-482. El éxito del liderazgo final de Moisés se pone en relación con el carácter expiatorio de su muerte; así *Deut R 3,27*: "El Santo, bendito sea, dice a Moisés: si tú eres enterrado aquí, junto a ellos (los que han muerto en el desierto), por tu mérito ellos entrarán contigo en el país" (cfr también *Num R 19,3* y *Deut R 2,9)*

Según J.Jeremías (414) nuestro texto targúmico alude a este retorno de la generación del desierto; pero Le Déaut precisa (o imprecisa) menos comprometidamente que mejor es dejar el texto *sicut sonat* y reconocer simplemente que se trata de una antigua haggadá que los midrasim se encargarán de enriquecer (415).

En conclusión: ninguna de las dos posibilidades de entender la mención de la ciudad de Roma -como alusión al Mesías escondido o como símbolo de la diáspora judía- es plenamente satisfactoria en TgP Ex 12,42.

b) 'El Mesías sobre la nube o a la cabeza del ganado'

N- ענא ידבר ברישׁ ודין
110: ענא ידבר ברישׁ ודין
440: ענה ידבר ברישׁ ודין
R: (א)ענן ידבר ברישׁ ודין

Se trata de la misma frase que se ha dicho con respecto a Moisés y con la misma disposición de variantes en la tradición textual, por lo que, para no repetirnos, remitimos a las pp 197ss de este estudio. Nuestra atención se dirige a ver el posible sentido de una u otra lectura (*bryš 'nn'*, 'sobre la nube' - *bryš 'n'*, 'a la cabeza del ganado') referida al Mesías.

bryš 'nn' - 'sobre la nube'

Esta lectura es aceptada por autoridades tales como Dalman (*Die Worte Jesu*, p 201), Black (*An Aramaic Approach ...*, pp 236-238), Jeremías (*La última cena...* p 226). Todos ven en ella una alusión a

---

414) TWbNT, art *Moyses*: "Ebenfalls auf die Fürung des Wüstengeneration ins gelobte Land ist die folgende Stelle des Fragmenten-Tg zu beziehen, die Moses geradezu neben den Messias stellt, Tg J II Ex 15,18: 'Moses wird aus der Wüste kommen un der König Messias aus Rom kommen; jener (die Wüstengeneration) an der Spitze einer wolke (lies *'nn' -statt 'n'*-) leiten, und dieser wird (die Diaspora) an der Spitze einer Wolke leiten..." (Band IV, p 861).

415) "Il n'est pas absolument sûr que l'on doive préciser notre TEx 12,42, en parlant de génération du désert et de Diaspora. C'est rattacher trop vite le text à des idées assez récentes: ne vaut-il pas mieux prendre le passage *sicut sonat* et y reconnaître un exemple d'aggadah ancienne que le midrash grossira à plaisir? Si l'on doit maintenir dans notre texte la mention de Rome, on voit que celle-ci pourrait cependant remonter à une époque où l'on attendait le retour de l'exile d'Edom (la liberation du joug romain?) comme jadis celui de l'Egypte ou de Babel, sous la conduite du Messie et de la Shekinah. Mais, selon toute vraisemblance, *Rome* n'est apparue dans notre texte que comme une altération d'un *mmrwm'* primitif (d'enhaut), sous l'influence de la légende racontée dans Sanh 98a" (*O.c.*, pp 368-369).

Dan 7,13; Dalman escribe: "An Daniel 7,13 ist nur angespielt in Trg Jer II zu Ex 12,42, wonach der Messias bei seinem Werke begleitend gedacht" (*o.c.*, p 201. Cfr también *supra*, p 248). La contaminación de los rasgos del Mesías davídico con los del Hijo del Hombre dan razón del nombre *'Anany* con que el Mesías es designado en *Tg 1 Cr 3, 24*: ענני הוא מלכא משיחא דעתיד לאתגלאה (416).

También *TB Sanhedrin 96b* recoge *br nfly* (*neféle*) como nombre del Mesías, nombre que debe aludir a Dan 7:

> *R.Nahman dijo a R.Ishaq: ¿Has oído cuándo vendrá* **br nfly***? -¿Quién es* **br nfly***?, preguntó. -El Mesías, respondió. -¿Llamas tú al Mesías* **br nfly**? *Cierto, añadió, pues está escrito: 'En aquel día levantaré yo la tienda de David* **caída** *(***hnflt***) ... (Amos)*

bryš 'n' - 'al frente del ganado'

En favor de esta lectura adúcense los textos que presentan a Yahweh como pastor de su pueblo (cfr Os 11,1-4 Is 63,11.13.14 Jer 23,1-4 Ez 34,1-31 Zac 10,3 etc.), designación que se extiende también al Mesías (cfr *supra*, nota 107) y con la que se autodefine el Mesías cristiano (cfr Jn 10 Lc 15,6). Por su paralelismo con TgP Ex 12, 42 es sorprendente el texto de *Tg Miq 2,12-13:*

12 **Al final os reuniré a vosotros todos los**
de la Casa de Jacob,
congregaré vuestros cautivos,
el resto de Israel.
Les pondré como *rebaño* **en el aprisco,**
como *ganado* **en el establo,**
dada la multitud de personas.

13 **Los rescatados** *subirán* **como al principio**
y subirá un rey marchando delante de ellos
y quebrantará **a los enemigos que los oprimen**
someterá las fuertes ciudades,
las ciudades de los pueblos.
Su Rey marchará a su cabeza
y la Palabra de Yahweh será su apoyo

(בסופא כנשא אכנישכון דבית יעקב כולכון
קרבא אקריב גלותכון שארא דישראל
כחדא אשוינון כענא בער חטרא
כעדרא בגו דירא המן מסיגי אנשא
ויסקון משיזבין כיד בקדמיתא
ויסק מלך מדבר ברישהון
ויתבר בעיל דבבא דמעיק להון
יכביש כרכין תקיפן קרי עממיא יחסנון
ויהי מלכהון ברישהון
ומימרא דיוי בסעדהון)

Tenemos aquí el mismo vocabulario que en TgP Ex 12,42: *'n', slq, mdbr, tbr;* la misma fórmula: *mdbr bryš*; la misma asociación de *mlk'* y *mymr' dywy.*

La asociación entre el Mesías y la Palabra de Yahweh para la obra conjunta de congregar a los desterrados la vimos también en PsJ Deut 30,4. Nos parece, por tanto, bastante probable que sea *bryš 'n'* la lectura primitiva de nuestro poema. En la tradición del *bryš 'nn'*, sin descartar un error del copista, han influído ciertamente las tradiciones mesiánicas del Hijo del Hombre y acaso la misma asociación con *rwm'*. La tesis de Dalman y otros, que sigue Strobel ("Eine hochinteressante Kontamination von Passa-Erwartung und Menschensohn Messianologie", ZNW 49, 1958, 178), no es absolutamente segura, sobre todo después del descubrimiento de N que atestigua la lectura de *bryš 'n'* (cfr *supra*, pp 195s).

Nota sobre מימרא דיי *en TgP Ex 12,42*

Acaso sea inapropiado hablar de un tercer líder con respecto a la Palabra de Dios (417). 'La Palabra de Yahweh' es en nuestro poema metonimia divina como se ve por el texto de N:

> **Yo (la Palabra) y ellos (Moisés y el Mesías)**
> **caminaremos juntos**

El sentido último de la presencia de la Palabra de Yahweh es legitimar a los dos enviados: en el texto ya citado de Tg Miq 2,13 es el apoyo del Rey Mesías; en PsJ Deut 30,4 la Palabra de Yahweh es quien congrega a los de la diáspora a través de Elías y del Rey Mesías; la misma asociación entre el Mesías y la Palabra de Yahweh se deja ver en *PsJ Num 23,21-22:*

> **La *memrá* de Yahweh viene en su ayuda**
> **y el sonido de las trompetas del Rey Mesías**
> **resuena entre ellos.**
> **Es Dios quien los liberó y sacó libres**
> **de la tierra de Egipto**

Véase además *Tg Is 43,5:*

> **No temas,**
> **porque en tu ayuda vendrá mi palabra:**
> **desde el Oriente traeré a tus hijos**
> **y desde el Occidente congregaré a tus cautivos**

---

417) La personificación de la Palabra es un desarrollo ulterior de la teología cristiana; el paralelismo con la literatura targúmica se da solo a nivel de vocabulario (cfr Le Déaut, *Targumic Literature...*, pp 268-269. Pero muy interesantes las puntualizaciones de Muñoz León, *o.c.*, pp 98-101.

Así pues, el díptico de N Ex 12,42

Y la Palabra de Yahweh caminará entre ellos,
y yo y ellos caminaremos juntos

es una precisión teológica: a través de Moisés y el Mesías es Yahweh quien actúa.

A su vez el uso constante de la Palabra como congregadora de los deportados avala la lectura de *bryš 'n'* de N, 110 y 440, y nos inclina a considerar el sentido original del poema como la manifestación escatológica de Moisés y el Mesías para reunir al todo Israel.

Excursus: La tradición mesiánica en torno a Migdal 'Eder *(Gen 35,21 Miq 4,8)*

En páginas anteriores hemos aludido a las tradiciones rabínicas sobre el Mesías oculto y sobre el Mesías que viene de Roma; ello nos induce a tratar aquí el texto de PsJ Gen 35,21 que afirma que el Mesías vendrá de *Migdal 'Eder* (La torre del rebaño).

Israel partió y puso su tienda más allá de *Migdal 'Eder*

Gen 35,21

Y tú, *Migdal 'Eder*, colina de la hija de Sión,
va a venir, va a entrar en tí,
el poder de antaño,
el Reino de la Casa de Israel

Miq 4,8

Migdal 'Eder es un topónimo que sólo en estos dos lugares aparece en el texto bíblico; con toda probabilidad su nombre proviene de la costumbre de los pastores de guardar sus rebaños en alguna edificación del lugar; según el texto de Miq este lugar hay que localizarlo en las cercanías de Jerusalén: nótese que Miq 4,6 usa la imagen de Yahweh reuniendo las ovejas en Sión, y Miq 4,8, continuando la imagen, identifica *Migdal 'Eder* con la colina de Sión.

Las versiones targúmicas de los dos textos citados asocian al Mesías con este lugar:

Jacob partió y extendió si tienda más allá de *Migdal 'Eder*, lugar *desde donde se revelará el Mesías al final de los días*

PsJ Gen 35,21

Y tú, *Mesías de Israel, oculto a causa de los pecados de la asamblea de Sión*, a tí habrá de venir el Reino, y vendrá el poder de antaño al Reino de la asamblea de Jerusalén

Tg Miq 4,8

En PsJ *Migdal 'Eder* es conservado como topónimo; en Tg Miq es traducido por 'Mesías de Israel'; en este mismo texto, la idea del ocultamiento del Mesías aparece justificada mediante la lectura, por una cierta asonancia, de *'fl* (oscuridad) en lugar de *'fl* (418).

La tradición del Mesías oculto es juzgada por E.Sjöberg (419) posterior a los tannaitas; aunque así sea respecto a algunos motivos legendarios que suelen acompañar estas narraciones (cfr el Mesías de Roma), no parece que la concepción del Mesías desconocido de los suyos sea muy tardía (420). Según Mowinckel (*o.c.*, pp304-308; ed castellana, pp 332-335), tal concepción habría jugado un papel importante en la tradición evangélica, incluso en el desarrollo de la tradición sobre el nacimiento de Jesús (*ibid*, p 307; ed castellana p 334) (421).

En cualquier caso, la tradición que asocia *Migdal 'Eder* con la venida del Mesías es aludida en el Evangelio de Lucas (422). Esquemáticamente éstos son los datos:

1.- En la región donde Jesús nace los pastores solían guardar los rebaños (cfr Lc 2,8)

2.- Desde antiguo en los contornos de Belén así se acostumbraba a hacer (cfr ISam 16,4.11).

3.- En Miq 4 se habla de una mujer que da a luz (v 9); es la hija de Sión que se retuerce y grita con dolor de parto, que saldrá de la ciudad para habitar en el campo (v 10: *bśdh*)

4.- María, la Madre de Jesús, sale también de su ciudad, Nazaret, para ir a Belén (Lc 2,4) donde no encuentra posada donde dar a luz; debió, pues, salir al campo donde reclinó al niño ἐν φάτνῃ (Vg: *praesepium*) (423)

---

418) Cfr P.Humbert, *Le Messie dans le Targum des Prophètes*, Revue de Théologie et de Philosophie 44 (1911) 12

419) E.Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund 1955.*

420) El texto de Tg Miq 4,8 ("el Mesías de Israel, oculto a causa de los pecados de la Asamblea de Sión") concuerda con la conocida doctrina rabínica de que son los pecados de Israel los que retrasan la venida del Mesías: cfr *TB Sanh 97b; TB Pesikta 103b.*

421) Sobre el Mesías escondido y su nacimiento, cfr traducción de textos (Ber R a Gen 30, 41; Lam Zuta a Lam 1,2; Lam R 2,1-2 a Lam 1,2) y comentario en G.W.Buchanan, *Revelation and Redemption*, pp 452-458.

422) Cfr P.Winter, 'The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II', *JQR* 45 (1954-55) 238-241.

423) "*he fáte* translated ussually *crib* or *manger*, describes here a trough in the open field, probably a hollow stone used by shepherds for watering their flock" (P.Winter, *art cit*, p 240)

5.- En Miq 4,8 *Migdal 'Eder* ya es interpretado mesiánicamente por su versión targúmica; por su parte, Miq 5,1 anuncia que el Mesías saldrá de Belén, y así es entendido por Mt 2,4-6 (424)

6.- "La idea común a Miq 4 y a Lc 2,4.7.8 es un alumbramiento fuera de la ciudad en el campo, en los pastos de Belén, donde David había guardado los rebaños y donde, según la tradición especialmente representada por el Targum de Jerusalén a Gen 35,21, 'el Rey Mesías debìa manifestarse al final de los tiempos' " (425).

7.- Así, pues, tanto Lc como Mt habrían usado para la composición de sus relatos de la infancia de Jesús una interpretación derásica judía de dos perícopas sucesivas de Miqueas (426).

Cabe otra cuestión: ¿Qué relación existe entre Tg Miq 4,8 y PsJ Gen 35,21? Nosotros no hemos podido ver una relación de *Migdal 'Eder* con el Mesías si no es por su proximidad a Belén, de donde explícitamente afirma TH Miq 5,1 que vendrá "el que ha de dominar en Israel" (Tg: 'el Mesías'). Ello nos hace pensar que PsJ Gen 35,21 depende de la tradición targúmica de Miqueas, y no viceversa, contra lo que parece opinar Le Déaut (*La Nuit Pascale*, p 277).

---

424) Mt 2,4-6: "Y congregando (Herodes) a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo les preguntaba dónde había de nacer el Mesías. Ellos le dijeron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta: 'Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres la más pequeña entre los principales de Judá, pues de tí saldrá el guía que pastoreará a mi pueblo Israel' ". Tg Miq 5,1 es ya expresamente mesiánico: *mnk qdmy ypwq mšyḥ'*... Sobre la técnica derásica con que Mt 2 usa el texto de Miq, cfr Díez Macho, *Derás y Exégesis del NT*, pp 165- 176; en el mismo número de Sefarad, pp 165-176, véase nuestra reseña-artículo a *Neophyti 1, IV*, esp pp 171-174.

425) R.Laurentin, *o.c.*, p 87.

426) Como muestra Laurentin (*o.c.*, p 86), Lc no sólo se habría apoyado en la interpretación derásica de Miq 4, sino también, como Mt, en Miq 5,1-5; véanse los siguientes paralelismos, demasiados para ser casuales:

Miq 5	Lc 2
v 1: Y tú, ***Belén*** de Efratá, el menor entre los clanes de Judá	v 4: Subió José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, hasta Judea, a la ciudad de ***Belén***.
v 2: ...hasta el tiempo en que ***dé a luz la que ha de dar a luz.***	vv 5-7: ... con María su esposa que estaba ***encinta***, y estando allí se cumplieron los días de ***dar a luz y dio luz a su hijo.***
v 3: Y ***pastoreará*** (LXX: ***su rebaño***) con el poder de Yahweh, con la majestad (LXX: ***gloria***) ***de Yahweh*** su Dios	v 8: Y había en la comarca algunos ***pastores*** que guardaban y vigilaban durante la noche su ***rebaño***.
v 4: Y él será la ***Paz***.	v 9: Y la ***Gloria del Señor*** los envolvió.
	v 14: ***Gloria*** a Dios ... y en la tierra ***Paz***.

LOS ORACULOS DE BALAAM (Num 23-24)

Interpretación targúmica

Abrimos este capítulo con un breve estudio sobre la historia y personalidad de Balaam (I) y con la traducción y presentación de los oráculos (II) (427), a los que hacemos seguir una nota sobre el sentido mesiánico de los mismos. El apartado III, centro de nuestra investigación, lo dedicamos al análisis pormenorizado de las versiones targúmicas. Tres E x c u r s u s ("Edad Mesiánica y Nueva Creación", "Aclaración sobre el sentido mesiánico de la expresión Hijo del Hombre" y "Lucha del Mesías contra Gog y Magog") completan el capítulo.

I

Historia y personalidad de Balaam

En el texto bíblico del AT Balaam es mencionado en Num 22-24 31,8.16 Deut 23,5.6 Jos 13,22 24,9.10 Miq 6,5 Neh 13,2. Los textos de Num presentan una historia pormenorizada de este personaje en sus relaciones con Israel y Moab; permitásenos resumirlos para proceder con mayor claridad:

Antes de entrar en Canaán Israel se presenta ante Moab precedido de fama de pueblo guerrero, terrible: ya ha derrotado a Sihón, rey de los amorreos (cfr Num 21,21-30), y a 'Og, rey de Basán (cfr Num 21, 33-35). Por ello Balaq, rey de Moab, se siente aterrorizado y busca

---

427) Para un estudio detallado de los oráculos puede verse: S.Mowinckel, 'Der Ursprung der Bileamsage', *ZAW* 7 (1930) 233-271; O.Eissfeldt, 'Die Komposition der Bileam-Erzählung' *ZAW* 1939, 212-241 y en *Kleine Schriften* II, 199-226, Tübingen 1963; 'Sinai-Erzählung und Bileam-Sprüche', *Kleine Schriften* IV, 21-23, Tübingen 1968; W.F.Albright, 'The Oracles of Balaam' *JBL* 63 (1944) 207-233; L.M.Pakozdy, 'Theologische Redaktionsarbeit in der Bileamperikope (Num 22-24) von Ugarit nach Qumran', *Beihefte zur ZAW* 77, pp 161-176, Berlin 1958; J.Coppens, 'Les oracles de Biléam: Leur origine littéraire et leur portée prophétique' en *Mélanges E.Tisserant*, I, pp 67-80, Città del Vaticano 1964; W.Gross, *Bileam literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 23-24*, Studien zum A. u. NT 38, München 1974; H.Donner, 'Balaam Pseudopropheta. Beiträge zur Alttestamentliche Theologie', en *Festschrift für W.Zimmerli*, Göttingen 1977, pp 112-123.

En las excavaciones de 1967 en el valle de Deir 'Alla, en Jordania, se encontraron unas inscripciones en las que aparece el nombre de Balam, hijo de Beor, sin duda el mismo personaje bíblico, pues aparece también como un adivino en comunicación con los dioses (J.Hoftijzer-G.Van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui XIX, Leiden 1976). Las inscripciones cabe datarlas en la segunda mitad del siglo VIII a. C. (A.Caquot-A.Lemaire, 'Les textes araméens de Deir 'Alla', *Syria* 54-55, 1977-1978, pp 189-208, esp 192). Este descubrimiento sensacional obliga a revisionar los numerosos estudios realizados sobre los oráculos.

métodos nuevos para combatir a Israel: requiere los servicios de Balaam, adivino de la región de Mesopotamia (428), para que maldiga a los invasores. Pero Balam consulta con Dios, el cual le niega la autorización para maldecir a un pueblo que ya es bendito (cfr Num 22,12), por lo que rehúsa la propuesta de Balaq (cfr Num 22,13). Una segunda embajada, esta vez más numerosa y con más ricos dones, envía Balaq al adivino para conseguir su apoyo (Num 22,15-17), mas vuelve a encontrar la actitud inflexible de éste:

> **Aunque Balaq me diese su casa llena de plata y oro, no podría transgredir la orden de Yahweh mi Dios, haciendo cosa pequeña o grande**
>
> Num 22,18

Una segunda consulta revela la voluntad divina:

> **Ya que esos hombres han venido a llamarte, levántate y ve con ellos, pero únicamente harás las cosas que yo te diga**
>
> Num 22,20

Balaam se pone, pues, en camino secundando el mandato divino,

> **mas se encendió la ira de Dios porque él se marchaba, y el ángel de Yahweh se colocó en el camino para detenerle**
>
> Num 22,22

---

428) TM Num 22,5 lee: "Y envió embajadores a Balam, hijo de Be'or, a Petor, que está junto al río, en la tierra *de los hijos de su pueblo*" (*beney 'ammô*); de la misma manera lee LXX *gês huiôn laoû autoû*. Vg, siguiendo a otros mss hebreos y el Samaritano, lee: 'Terrae filiorum *Ammon*'. Ninguna de las dos lecturas es satisfactoria: la primera no hace sentido, la segunda es imposible pues en Ammon no se localiza la ciudad de Petor. El enigma ha sido resuelto con el descubrimiento en 1949 de la estela del rey Idrimi (siglo XIV a.C.) de Alalah, en la que se menciona el país de 'Ammau, en la región mesopotámica entre Alepo y Karkemis (cfr W.F.Albright, *Yhaweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p 13, nota 38; A.Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, Roma 1959[4], pp 200-202; G.E.Wright, *Biblical Archaelogy*, Philadelphia 1966, pp 37.73.112). Este país era famoso en Oriente por la habilidad de sus adivinos; el mismo rey Idrimi, según se nos cuenta, al volver de Canaán hubo de vivir siete años de la adivinación. Estos datos son indicios que apuntan tanto a la antigüedad como a la historicidad del relato bíblico sobre Balaam: "Los documentos de Mari -comenta Díez Macho- documentan abundantemente la existencia de estos sacerdotes adivinos o *baru*, videntes, como Balaam, utilizados por los reyes en sus empresas guerreras" (A.Díez Macho, nota a Num 22, traducción de la Biblia, ed Codex. Cfr A.S.Yahuda, 'The Name of Baleam's Homeland', *JBL* 64 (1945) 547-551; Settimio Cipriani, 'Il senso messianico degli Oracoli di Balam (Num 23-24)', en *Il Messianismo*, Atti della XVII Settimana Biblica, Brescia 1966, pp 63-64).

En un primer momento la presencia del ángel es percibida sólo por la borrica que Balaam cabalga, la que rehúsa seguir adelante pese a los golpes y amenazas de su jinete, hasta que

> **Yahweh abrió los ojos de Balaam, que viendo al ángel de Yahweh apostado en el camino con la espada desenvainada en la mano, se arrodilló rostro a tierra**
>
> Num 22,31

Cambia entonces la actitud de Balaam:

> **He pecado, pues no sabía que tú estabas detenido ante mí, en el camino. Pero ahora, si te parece mal, me volveré**
>
> Num 22,34

La respuesta repite el mandato del v 20:

> **Marcha con estos hombres, pero sólo dirás lo que yo te diga**
>
> Num 22,35

Sigue en el relato el encuentro con Balaq, quien echa en cara al adivino su renuncia a venir pese a los ricos dones que se le ofrecen (Num 22,37), a lo que éste responde con su actitud de obediencia a Dios:

> **Ya he venido a tí, mas ¿podré acaso decir algo? La Palabra que Dios ponga en mi boca, ésa diré**
>
> Num 22,38

Todo el episodio de *Num 22*, que acabamos de resumir, tras una introducción de tipo histórico (vv 1-4), está narrado en tres escenas:

1.- Dos embajadas de Balaq a Balaam (vv 5-21)
2.- Balaam en camino (vv 22-35)
3.- Encuentro de Balaam con Balaq (vv36-41)

En cada una de estas escenas, la actitud de Balaam es consecuente: por principio se niega a maldecir a Israel, se niega incluso a acompañar a los mensajeros de Balaq, si finalmente acepta ir donde éste es sólo para pronunciar la Palabra de Yahweh, y además sin aceptar ninguna clase de soborno (cfr vv 13.18.20.34.38).

En la secuencia narrativa de los hechos se dan algunas inconsecuencias, la más notable de las cuales se percibe en la unión (o desunión!) de la primera y segunda escena: termina la primera con el mandato de Dios para que Balaam siga a los mensajeros de Balaq (vv 20-21) y comienza la segunda con la ira de Dios porque Balaam se pone en camino (v 22). Que se trata de dos tradiciones diferentes puede verse por el detalle de que en el v 21 Balaam apareja la borrica y se marcha con los jefes de Moab, mientras que en el v 22 Balaam no lleva más equipaje que sus dos criados. La crítica literaria descubre en todo este capítulo la combinación de las fuentes J y E: a J se debería la redacción de la segunda escena (vv 22-35), y a E la prime-

ra (vv 5-21) y tercera (vv 36-41) (429).

Interesa resaltar que tanto en las tradiciones atribuídas a J como a E la conducta de Balaam es irreprochable: él obedece el mandato divino y dice sólo las palabras que Dios pone en su boca; a lo sumo podría ser reprochado de no haber entendido (430). La misma irreprochable actitud conserva Balaam en los diálogos con Balaq que enmarcan sus oráculos (Num 23-24). Introduciendo el primer oráculo dice Balaam a Balaq:

> **Quédate junto a tu holocausto y yo marcharé;** *quizás venga Yahweh a mi encuentro; y si me manifiesta alguna cosa te la comunicaré*
>
> Num 23,3

Cerrando el oráculo dice Balaq a Balaam:

> **¿Qué me has hecho? Yo te tomé para maldecir a mis enemigos, mas he aquí que los has bendecido. El respondió así:** *¿Es que no voy a poner cuidado en decir lo que Yahweh pone en mi boca?*
>
> Num 23,11-12

El segundo oráculo termina con un diálogo semejante:

> **Entonces dijo Balaq a Balaam: ¡Ya que no puedes maldecirlo, al menos no lo bendigas! Y respondió Balaam a Balaq así: ¿No te dije:** *todo lo que Yahweh diga, eso haré?*
>
> Num 23,25-26

Tras el tercer oráculo torna el mismo diálogo:

> **Se encendió la ira de Balaq contra Balaam y batiendo sus manos le dijo: Te llamé para maldecir a mis enemigos, y la verdad es que** *los has bendecido tres veces con ésta* **(...). Y respondió Balaam a Balaq: ¿No es cierto que yo por mi parte hablé a los ancianos que me enviaste diciéndoles:** *Aunque Balaq me dé su casa llena de plata y oro, no podré transgredir la Palabra de Yahweh haciendo cosa buena o mala por mi mismo? Lo que Yahweh hable eso diré.*
>
> Num 24,10-13 (431)

---

429) Cfr G.B.Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, The Internattional Critical Commentary, Edimburg 1903, pp 307-313. Aparte del constante uso de Yahweh en Num 22,22-35 (el uso de Elohim en v 22a es secundario -cfr Gray), otros detalles hacen atribuir tal relato a J: la forma popular extraordinariamente gráfica y realista, típica de J; es de señalar que sólo J en el AT hace hablar a los animales (cfr Gen 3) como aquí a la borrica. Cfr. O.Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1965, pp 189ss.

430) G.Vermes, *Scripture and Tradition...*, p 175.

431) Es de notar que el cuarto oráculo ya no viene pedido por Balaq, que ha despachado a Balaam viendo que su pretendida ayuda contra Israel resultaba contraproducente (cfr Num 24,11), sino que lo pronuncia Balaam espontáneamente para anunciar la victoria definitiva de Israel contra Moab (Num 24,14).

Es claro, por tanto, que en las tradiciones J y E de Num 22-24 "Balaam's conduct is blameless" (432); más aún, es valiente y arriesgada; no sólo es presentado como un yahwista que dialoga con su Dios, sino hasta como un profeta de Yahweh, aunque el título de profeta no se le aplique explícitamente; véase la fórmula típicamente profética con que se introduce el tercer oráculo:

> **El Espíritu de Dios fue sobre él,**
> **y pronunció su oráculo de esta manera...**
>
> Num 24,2 (433)

En la misma línea presenta Miq 6,5 a Balaam como ejemplo para Israel frente a las maquinaciones de Balaq:

> **Pueblo mío, recuerda qué maquinó Balaq, rey de Moab, y qué le contestó Balaam, hijo de Be'or**
>
> Miq 6,5

Por el contexto que sigue, se ve que Miqueas pretende, usando el ejemplo de Balaam, recordar la inutilidad de usar dones y ofrendas como soborno: Balaam fue en esto maestro al no prestarse a ningún cohecho:

> **Recuerda y entenderás las justicias de Yahweh.**
> **¿Con qué me acercaré al Señor,**
> **me inclinaré ante el Dios de las alturas?**
> **¿Me acercaré con holocaustos,**
> **con novillos de un año?**
> **¿Se complacerá el Señor**
> **en un millar de carneros**
> **o en diez mil arroyos de grasa?**
> **¿Le daré un primogénito para expiar mi culpa,**
> **el fruto de mi vientre para expiar mi pecado?**
> **Te he explicado, hombre, lo que es bueno,**
> **lo que Dios desea de tí:**
> **simplemente que respetes el derecho,**
> **que ames la misericordia,**
> **y que andes humilde con tu Dios**
>
> Miq 6,5-8

Frente a este Balaam ejemplar, Num 31,15-16 lo presenta como el responsable del pecado de Israel en Ba'al Pe'or (cfr Num 25): él ha-

---

432) G.Vermes, *o.c.*, p 175.

433) Cfr Gen 41,38 Num 27,18 Juec 3,10 6,34 11,29 14,6.19 15,14 ISam 10,6.10 11,6 16,13 18,10 19,23 Is 11,2 Ez 2,2 11,5 IICron 15,1 20,14 Is 42,1 etc. Nótese la relación del Espíritu de Dios con la Profecía: Neofiti en Num 24,2 traduce *Espíritu Santo*, que es el equivalente postbíblico de 'Espíritu de Dios', pero Onq y PsJ traducen *Espíritu de profecía*.

bría aconsejado a las mujeres moabitas que sedujeran a los hijos de Israel:

> **Y le dijo (Moisés): ¿Es que habéis dejado con vida a todas las mujeres? Ellas fueron quienes *siguiendo el consejo de Balaam* indujeron a los hijos de Israel a apostatar de Yahweh en el asunto de Pe'or, originándose de ello el azote contra la comunidad de Yahweh**
>
> Num 31,15-16

Por ello, la muerte de Balaam a manos de Israel, escuetamente referida en Num 31,8b y Jos 13,22, aparece como el castigo merecido.

Vermes atribuye la imagen peyorativa de Balaam a los suplementos muy tardíos del Código Sacerdotal (P) (434). A través, pues, de la relectura sacerdotal (P) Balaam habría pasado a toda la tradición postbíblica, rabínica y neotestamentaria, como símbolo de la perversidad, lujuria y avaricia (435); sólo el *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudofilón, fiel a la más antigua tradición bíblica, presentaría a Balaam como un héroe trágico (436)

El trabajo de Vermes es meritorio en extremo y tiene el arte de mostrar cómo el proceso haggádico en torno a Balaam comienza en la misma Biblia Hebrea y llega hasta el NT; con todo, su distinción de las fuentes y la atribución a cada una de ellas de los aspectos contradictorios del personaje no pasa de ser una mera hipótesis.

M.Noth ya había notado que las menciones de Balaam en Num 31,8.16 y Jos 13,22, aunque *literariamente* son añadidos recientes respecto a Num 22-24, vehiculan una imagen de Balaam independiente, antigua y muy extendida, que a su vez influyó en el desarrollo se-

---

434) "It is scarcely necessary to recall that the P narrative is the most recent in the Pentateuch, and that the final redaction of the Torah is due to the same priestly circles which preserved and transmitted the P tradition. The addition of the priestly supplement to J-E-D history of Balaam, a supplement considered organically bound to the main narrative, completely altered the figure of its principal character" (*o.c.*, pp 175-176).

435) Para el NT cfr IIPed 2,14-16 Jud 11 Apoc 2,14 (cfr *infra*, pp 270-271); para la literatura rabínica, cfr abundantísimo material en la obra citada de Vermes, pp 127-177. Véase también la figura de Balaam en el centro de la polémica judeocristiana y en las homilías rabínicas: Efraim E.Urbach, 'Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories', *Tarbiz* 25 (1955-56) 272-289 (en hebreo, sumario en inglés pp III-VII). Cfr además D.Muñoz León, *Dios-Palabra*, p 450.

436) Es de justicia notar que el importante estudio de Vermes, se encuentra ya intuído y expuesto en sus grandes líneas en Gray, *o.c.*, pp 315-322.

cundario de la historia de Balaam-Balaq (437). Ahora bien, si la imagen 'mala' de Balaam es tan antigua como su imagen 'buena' y si ambas imágenes tienen su *Haftpunkt* en el santuario de Ba'al Pe'or (438) entonces resulta tanto más difícil explicar las dos 'personalidades' por dos fuentes distintas.

Albright, prescindiendo de la hipótesis de los Documentos-Fuentes del Pentateuco y siguiendo el método llamado ortográfico o de paleografía hebrea, escribía en 1944 un importantísimo artículo cuya conclusión era: "We may, accordingly, conclude that Balaam was really a North-Syrian diviner from the Euphrates Valley, that he spent some time at the Moabite court, that he became a convert to Yahwism, and that he later abandoned Israel and joined the Midianites in fighting against the Yahwists (Num 31,8.16)" (439). Así pues, el prof. Albright salvaba la historicidad de los relatos bíblicos explicando las dos imágenes sucesivas del Balaam bíblico por el simple hecho de que realmente Balaam cambió de actitud (440).

---

437) "... dass wir ausserhalb von Num 22-24 in allerdings ganz jungen und sekundären literarischen Zusammenhängungen in Num 31,8.16; Jos 13,22 Erwähnungen des Bileam haben, die mit ihrer völlig anderen Darstellung des Bildes Bileams ganz offenkundig auf eine alte, unabhängige, noch lange bekannt gewesene, für uns aber in übrigen verschollene Bileamüberlieferung zurückgehen, der gegenüber die Bileam-Balak-Geschichte bereits auf einer sekundären Sonderentwicklung beruht" (M.Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp 82-83).

438) Así opina M.Noth. La historia de Balaam-Balaq sería una leyenda del santuario de Ba'al Pe'or, del que Balaam era un conocido adivino, acaso el fundador (cfr Num 23,29: 'Dijo Balaam a Balaq: construyeme aquí siete altares...') Nota Noth además que el nombre *bl'm bn b'wr* bien pudo ser originariamente *b b p'wr* y que Balaam acaso fuera conocido en origen como el 'hombre de Ba'al Pe'or' o 'el hombre de Bet Pe'or' (cfr M.Noth, *o.c.*, pp 81-83).- El que Vg y LXX lean *Baal Fagor* se explica porque el *'ayn* hebreo ha integrado el fonema *gayn* antiguo y porque en la época de LXX aún el sonido 'f' no se había hecho explosivo (p) al inicio de palabra.

439) W.F.Albright, 'The Oracles of Balaam', *JBL* 63 (1944) 207-233.

440) La explicación de J.Coppens (cfr *art cit*) no es más que una variante de la tesis de Vermès. Según Coppens en los relatos se funden tres tradiciones: para la primera Balaam es un profeta de Yahweh (cfr Num 22,36.39-41 23,1-24,25); en la segunda tradición Balaam es un adivino no yahwista alquilado por Balaq para maldecir a Israel (propósito frustrado por la intervención de Yahweh cfr 22,2-20.22-35); para la tercera tradición Balaam es un seductor (Num 31,16).

II

Los oráculos de Balaam: Num 23-24

Tras unas observaciones sobre la estructura y composición de estos capítulos (A), ofrecemos la traducción con breve comentario de los oráculos (B) y unas notas sobre la datación de los mismos (C)

A.- Estructura

En la actual redacción de Num 23-24 aparecen cuatro grandes unidades oraculares:

23,7-10 *23,18-24* *24,3-9* *24,15-24.*

La última unidad (Num 24,15-24) parece un añadido a un relato ya acabado que constaba sólo de *tres bendiciones* (cfr Num 23,11.25 24,10); los indicios son éstos:

1.- En la presentación del tercer oráculo se ha alcanzado ya un *climax* con la afirmación de que 'el Espíritu de Dios vino sobre Balaam' (24,3).

2.- Al acabar este tercer oráculo ya Balaq despide a Balaam indicándole que retorne a su país (24,11).

3.- El cuarto oráculo es pronunciado sin los ritos preparatorios de los anteriores ni es solicitado por Balaq.

4.- Num 24,15-16, con que se inicia el cuarto oráculo, no es más que un doblete de 24,3b-4 perteneciente al tercer oráculo.

5.- La conclusión del cuarto oráculo (24,25) es desproporcionada, por su brevedad, para el conjunto de todo el relato.

Por todo ello algunos críticos piensan que en origen la historia de Balaam constaba sólo de tres oráculos (bendiciones) que terminaban con la redonda conclusión de Num 24,10-14a. Posteriormente el tercer oráculo habría sido dividido en dos; así Van Hoonacker que propone la siguiente reconstrucción: 24,1-9abc.17-24.10-14.25 (441). Para Coppens todo el cuarto oráculo (24,15-24) no es un simple desglose de un primitivo tercero que lo englobaba, sino una nueva adición junto con 24,7: 'On peut croire que les additions principales que nous avons cru pouvoir discerner, c'est-à-dire les versets 7.15b-24, augmentèrent le récit principal à l'époque des premièrs rois hébreux, Saül et David" (442).

Dentro de la que hemos llamado cuarta unidad oracular se distinguen también los vv 20-24 que contienen tres brevísimos oráculos so-

---

441) Citado por J.Coppens, *art cit*, p 70.

442) *Ibid*, p.71.

bre Amaleq (v 20), los qenitas (vv 21-22) y Asur (vv 23-24). Se distinguen los anteriores por su extrema brevedad; vienen introducidos (los de Amaleq y Qayin) por la fórmula adicional *wyr'* nunca usada en los anteriores; desbordan la intención expresa del v 14 de dirigirse sólo a Moab; no contienen mención alguna de Israel como vencedor de estos pueblos. Estos indicios empujan a considerar Num 24,20-24 como añadidos a los primitivos oráculos de Balaam.

Atendiendo a la repetición de la fórmula *wyś' mšlw wy'mr* y si cada *mašal* es un oráculo, contamos un total de siete: 23,7.18 24,3.15. 20.21.23. En cualquier caso y cualquiera que haya sido la génesis de Num 23-24, en la actual redacción se distinguen netamente las cuatro unidades mencionadas, enmarcada cada una de ellas por sus correspondientes introducción y conclusión. El principio que ha presidido esta composición ha sido conseguir una arquitectura dramática, una creciente progresión hasta llegar a un punto culminante (443).

B.- Traducción y Comentario (444)

En el *primer oráculo* Balaam proclama su impotencia ante Israel, o lo que es lo mismo, ante Yahweh que es su Dios protector:

> **¿Cómo podré maldecir yo a quien Dios no ha maldecido? ¿Cómo execraré yo a quien Yahweh no ha execrado?**
>
> Num 23,8 (445)

Sigue una visión de Israel como pueblo aislado, mínimo, sin reputación alguna entre sus vecinos:

> **Desde las cimas de los peñascos lo diviso**
> **y desde los collados lo veo:**
> **es un pueblo que vive en solitario**
> **y no es tenido en cuenta entre las gentes (446)**
>
> Num 23,9

---

443) En adelante a cada una de estas unidades las distinguimos con el nombre de primero, segundo, tercero y cuarto oráculos.

444) Tenemos presente el citado artículo de Albright, al que haremos obligada referencia en las notas; pero nos parece oportuno señalar que aunque el recurso al ugarítico está justificado en secciones de tanta antigüedad como los oráculos de Balaam, sólo está necesariamente indicado cuando el texto masorético no ofrezca sentido satisfactorio; fuera de este caso, la reconstrucción de un texto en base al ugarítico será siempre una hipótesis más o menos arriesgada.

445) Albright, aunque traduce: "How shall I curse whom El hat not cursed, / how shall I doom whom Yahweh hat not doomed?", escribe: "However, I am stringly inclined to read *m-hh 'qb* 'who is he whom I shall curse...', allowing for haplography" (*art cit*, p 212, n 18)

446) *goyim* no tiene aquí, según Albright (*art cit*, p 224, nota 117), el sentido peyorativo de gentiles; se trata de un simple paralelo a *'am* del hemistiquio anterior. La interpretación

A esta visión se opone, por contraste, el futuro de Israel como pueblo numeroso según las bendiciones patriarcales (cfr Gen 13,16 15,5 28, 14):

¿Quién ha podido contar el polvo de Jacob
o enumerar la arena de Israel?

Num 23,10a (447)

Concluye Balaam expresando su deseo de ser asociado a este pueblo, siquiera sea en su muerte:

Que yo muera con la muerte de los justos
y que mi fin sea como el suyo

Num 23,10b (448)

En el *segundo oráculo* hay una progresión sobre el anterior. Balaam aduce su propio testimonio dirigido a Balaq:

Levántate, Balaq, y escucha,
atiende a mi testimonio, hijo de Sippor

Num 23,18 (449)

...de Schökel a este versículo (nota a su traducción de Num 23,7-10: "Pueblo apartado por Dios, elegido, único") no nos parece ser el tenor original del texto; esta explicación será sí, como veremos, el producto de la relectura targúmica.

447) TM vocaliza *mispar 'et raba' yiśra'el*; por el paralelismo con el hemistiquio anterior (*my mn' 'fr y'qb*) entendemos que debe vocalizarse *my sapar* (cfr app. Kittel). Esta equivocación textual deriva de que antiguamente no había separación de palabras en la escritura. Caso de leer *mispar* tendríamos aquí una lectura aramaizante (infinitivo *pe'al* arameo).- *rb'* puede traducirse por 'arena' o por 'cuarta parte' (cfr IIRe 6,25); el paralelismo con *'fr* nos inclina por el primer significado (cfr Köhler-Baumgartner, acepciones I y II de *rb'*).

448) Albright traduce: "Let me die that death of a just man and let my end be like his", pero interpreta este versículo como un juramento (ya malentendido en el texto hebreo que nos ha llegado): "¡Que yo muera si no se cumple este oráculo!"; para Albright *yšrm* no es plural, sino una forma con *mem* enfático tan corriente en Ugarítico (*art cit*, p 213, nota 28a y p 224, n 118). Esta interpretación no es muy convincente; ya S.Cipriani polemiza con ella: "... infatti non riusciamo a vedere che senso avrebbe il riferimento ai 'giusti', qualora questo popolo di 'giusti' non fosse appunto Israele, presso il quale Balaam dice di non scorgere 'calamità e peccato' (23,21)" (S.Cipriani, *art cit*, pp 67-68)

449) Albright reconstruye el texto de la siguiente manera: *qm blq wšm' h'zb 'd bn-ṣpr*; y traduce: "Arise, o Balak, and hearken, / listen to my witness, o Zippor's Son!"; y comenta: "Read *edi*, 'my witness, my testimony', as correctly rendered by G and S. Note that *'d* is impersonal, as in Gen 31,44 and that syntactically it is parallel to *'mrty* in Gen 4,23 after the same verb" (*art cit*, p 214, n 31).

El testimonio de Balaam es una profesión de fe Yahwista: la bendición patriarcal de la fecundidad del pueblo, a la que se aludía en el oráculo anterior, no puede quedar incumplida pues Dios no se vuelve atrás:

Dios no es hombre para que mienta
ni un ser humano para que se arrepienta.
¿Es que El dice y no hace,
promete y no cumple?

Num 23,19 (450)

Frente a la invitación de Balaq a maldecir a Israel Balaam se confiesa un instrumento en manos de Dios: debe plegarse a obedecer a Israel, por tanto a bendecir a Israel:

He sido tomado para bendecir:
He bendecido y yo no puedo revocarlo

Num 23,20 (451)

Sigue una visión de Israel como pueblo santo, con el Señor su Dios habitando en medio de ellos como rey, poderoso cual mostró al sacarlos de Egipto:

No se percibe iniquidad en Jacob
ni se ve maldad en Israel (452);
Yahweh su Dios está con él
y en él resuena la aclamación real (453).

---

450) v 19b puede entenderse de dos maneras: a) *hhw'* es un interrogativo, y entonces se refiere a Dios: "¿Es que El (Dios) dice y no hace... ?"; b) *hhw'* es un demostrativo, y entonces se refiere al inmediato *ben 'adam* del verso anterior: "Este (el hombre) dice y no hace..." Cfr *infra*, p 240.

451) Siguiendo a Albright vocalizamos *lqḥty* como pasivo *(luqqaḥti)*: "The passive construction can refer only to God" (*art cit*, p 214, n 38)

452) Con Albright corregimos la vocalización masorética, leyendo los pasivos *hubbat* y *re'ī (ibid*, p 214, n 40.42). Según la lectura de TM el sujeto sería Yahweh.

453) *trw'ḥ* es el grito de la guerra santa. *trw't mlk* puede traducirse por 'el clamor de la victoria del Rey' (Vg: 'Clamor victoria regis'), que se entiende como genitivo subjetivo ('que el rey pronuncia') u objetivo ('aclamación al rey'); pero Albright traduce 'Royal Mejesty' leyendo *tôra'at*, de la raíz *yr'* y siguiendo a LXX (*éndoxa*) (*art cit*, p 215, n 43). Cualquiera de estos tres sentidos es posible; lo que no acertamos a ver es por qué Albright afirma que la lectura de TM es muy improbable. La *terû'ah* como grito de guerra es bien antiguo en Israel, aunque después se fosilizara en un uso meramente litúrgico; en nuestra opinión cuadra perfectamente en la visión de Balaam que pretende mostrar la fuerza de Israel. Acaso la dificultad de Albright proviniera de *mlk*, cuya mención retardaría el oráculo hasta la época de la monarquía; pero nosotros entendemos que *mlk*, por paralelismo con el hemistiquio anterior, debe referirse a Yahweh.

Dios le sacó de Egipto;
es para él como los cuernos
del toro salvaje (454)

Num 23,21-22

Por ello mismo, porque Israel goza de la presencia y protección divina, nada pueden contra él los conjuros y artes mágicas:

No valen hechicerías contra Jacob
ni conjuros contra Israel

Num 23,23a (455)

El oráculo se cierra con el anuncio de nuevas proezas que aún Dios hará en favor de su pueblo:

A su tiempo se dirá a Jacob y a Israel
lo que Dios va a hacer

Num 23,23b (456)

y con la visión de un Israel poderoso e indómito:

¡Ahí tenéis un pueblo!
Como una leona se alza,
se yergue como un león.
No se acostará hasta que devore su presa,
hasta que beba la sangre de los muertos

Num 23,24 (457)

---

454) La imagen del búfalo (toro salvaje) aparece aquí como símbolo de la fuerza divina. Para Albright, sin embargo, "the expression refers to Israel, not to God as thought by some commentators" (*art cit*, p 215, n 47); en su favor podemos señalar que nunca *r'm* aparece en la Biblia hebrea como figura o símbolo de Yahweh (cfr Deut 33,17 Sl 22,22 29,6 92,11 Job 39,9-10). Sin embargo, en el *actual* texto hebreo no puede caber dudade que se refiere a Dios; así también lo entiende LXX: *theòs ho exagagòn autoùs ex Aigýptou; hos dóxa monokérotos autô*. Vg ("Deus eduxit *eum* de Aegypto, *cuius* fortitudo similis est rinocerontis") es ambiguo, pues *cuius* puede referirse tanto a Dios como a Israel (*eum*, sing!).

455) También podría traducirse 'no hay hechicerías *en* Jacob ni conjuros *en* Israel'; pero, así entendida, la frase no sería más que una repetición del v 21a. La traducción de *be* por *contra* no sólo es usual en hebreo (cfr Albright, *art cit*, p 215, n 49), sino que deja ver una progresión lógica en el oráculo: Puesto que Israel es un pueblo santo (v 21a) protegido por Yahweh su rey (v 21b) que lo sacó de Egipto con ostentación de fuerza (v 22), como antes lo había protegido con las bendiciones patriarcales (primer oráculo y 23,19), por eso contra Israel se estrellarán inútilmente los conjuros y artes mágicas que Balaq pretende de Balaam.

456) La expresión es ambigua y la frase hebrea puede referirse también a las proezas recientemente mencionadas que Dios ha hecho en favor de su pueblo (cfr *infra*, pp 249s y n 502).

457) Expresiones similares encuentra Albright en Egipto en los siglos XIII y XII a.C. (*ibid*, p 224, n 119)

El *tercer oráculo*, tras una solemne presentación de Balaam (458)

Oráculo de Balaam, hijo de Be'or,
oráculo del varón de ojos perfectos,
oráculo del que oye las palabras de Dios,
del que ve las visiones del Todopoderoso,
que cae y se le abren los ojos

Num 24,3-4 (459)

se convierte en una descripción de la fertilidad de la tierra en la que Israel acampa, de su numerosa descendencia y de su poderoso rey:

¡Qué hermosas son tus tiendas, oh Jacob,
tus moradas, oh Israel!
Están extendidas como valles,
como jardines a la orilla de un río,
como áloes plantados por Yahweh,
como cedros junto a las aguas.
Agua rebosará de sus cubos
y su simiente estará en aguas abundantes (460).
Su rey será más alto que 'Agag
y su reino será enaltecido (461)

Num 24,5-7

Continúa con dos temas del oráculo anterior: la fuerza protectora de Yahweh y el poderío de Israel:

Dios lo sacó de Egipto,
es para él como los cuernos del toro salvaje.

---

458) Los vv 3-4 constituyen en el oráculo una *apertura*; pueden asimilarse a la figura retórica *petiḥah* que estudia David Yalin, *Ktbym nbḥrym*, vol II, Jerusalén 1939, pp 1-11.

459) Cfr *infra*, pp 321-323.

460) Para muchos el v 7a no resulta satisfactorio en su actual lectura masorética, de donde las correcciones ya propuestas en el aparato crítico de la Biblia Hebraica de Kittel. Albright, no encontrando sentido a la actual lectura ni a ninguna reconstrucción, deja el v sin traducir (*art cit*, p 218); por contra, Settimio Cipriani descubre en TM "un ottimo significato: si alluderebbe cioè alla potenza generativa di Israele, raffigurata dalla secchia (i genitali dell'uomo) E anche se non piacesse questo, l'immagine delle 'acque' abbondanti richiamerebbe ugualmente l'idea della fertilità della terra promessa e, di riflesso, della forte espansione demografica di Israele" (S.Cipriani, *art cit*, p 69, n 30). Vermès entiende que el original no sería *mdlyw*, 'from his bucket', sino *mdlywtyw*, 'from his branches'; "this would fit more aptly both to the preceding metaphors (trees) and the following mention of seed" (G.Vermès, *o.c.*, p 159).

461) Albright prefiere leer 'reino' en lugar de 'rey', pues en dialecto del semìtico noroccidental aparece la forma *molk*, *mulk* - reino (*art cit*, p 218, nota 70). A nosotros nos parece innegable la alusión a las victorias de Saul (cfr ISam 15).

Devorará las naciones que le son enemigas,
sus huesos quebrantará,
y sus flechas los atravesarán.
Dobla la rodilla y se echa como un león
y cual leona, ¿quién lo levantará?

Num 24,8-9a

y concluye con una fórmula de bendición típicamente patriarcal (cfr Gen 12,3 27,29):

Benditos quienes te bendigan,
malditos quienes te maldigan

Num 24,9b

Esta fórmula de bendición es la respuesta de Balaam a la propuesta de Balaq en Num 22,6: "Ven a maldecirme a ese pueblo (...) pues sé que el que tú bendices queda bendecido y el que tú maldices queda maldito".

En el *cuarto oráculo* alcanza su culmen la acción antimoabítica de Balaam. Lo pronuncia por cuenta propia y directamente contra Moab:

Ahora ya me marcho a mi pueblo;
pero ven, te diré aún lo que este pueblo
hará al tuyo al final de los días

Num 24,14

Tras una introducción (24,15-16) semejante a la del oráculo anterior (24,3-4), describe Balaam su visión del avance majestuoso de Israel simbolizado en las insignias reales: la estrella y el cetro:

Yo lo veo, mas no ahora;
lo contemplo, mas no de cerca:
Avanza la estrella de Jacob,
se alza el cetro de Israel

Num 24,17a (462)

---

462) Generalmente se acepta que el v 17 se refiere a la victoria de David sobre Moab que se narra en IISam 8,2.- *kwkb* es una forma antigua de designar a los reyes, "según la costumbre de llamar a los reyes astros -por ser los astros símbolos de la divinidad- y de considerar al rey como una divinidad" (Díez Macho, nota a su traducción en ed Codex); cfr Is 42,12 referido al rey de Babilonia: " ¡Cómo has caído de los cielos, lucero, hijo de la aurora!"; Ez 32,7 aplica al rey de Egipto la metáfora de las estrellas apagadas. Pero también existe la posibilidad de otra traducción; escribe Albright: "Since *darkatu* means 'rule', 'dominion' (parallel to *mulku*) in Ugaritic (...) it is clear that we should render simply (prefixing *waw*...) 'shall sway, shall control...' " (*art cit*, p 219, n 82); también habríase de leer -siempre según Albright- *sbtm yśr'l kkbm y'qb*, con *mem* enclítico típico entre el nominativo y genitivo del estado constructo (*ibid*, n 83); en conclusión propone la siguiente versión: "I see but not this moment; / I gaze but it is not soon – / When the stars of Jacob shall prevail / and the tribes of Israel shall arise". Según esta hipótesis no habría en el oráculo ningún simbolismo monárquico ni referencia a las insignias reales, sino al pueblo de Israel conforme a la terminología de las bendiciones patriarcales. Pero véanse *supra* nuestras observaciones en nota 444, que ponen un punto de prudencia a tales reconstrucciones.

Sigue la descripción de los triunfos de Israel sobre sus enemigos, Moab el primero, después Edom:

17b Machaca las sienes de Moab,
el cráneo de todos los hijos de Set.
18 Edom será conquistado,
conquistado también Seir, su enemigo (463);
Israel demuestra su poder.
19 De Jacob saldrá un dominador
y hará perecer a los supervivientes de Ar (464)

Num 24,17b-19 (465)

También Amaleq, Qayin y Asur conocerán la derrota:

20b Primero entre los pueblos es Amaleq;
pero su destino, una ruina perpetua.
21 Luego vio a los qineos
y pronunció su parábola diciendo:
fuerte es tu morada,
y tu nido colgado de la peña,
22 pero Qayin será devastado
hasta que Asur te conduzca cautivo.

---

463) "En este canto también hay una alusión (casi podríamos decir, inevitable) a David, el fundador de la supremacía israelita en Canán, que puso bajo la soberanía de Israel a Edón, Moab y Ammón. A David precisamente se refiere el poeta cuando habla de la 'estrella', del 'cometa' (E.VV. 'cetro') que el antiguo vate 've, pero no ahora; contempla, pero de cerca' " (Mowinckel, *El que ha de venir*, p 145).

464) Con la mayoría de los traductores corregimos la vocalización *'îr* (ciudad) de TM por *'ar*, ciudad de Moab (cfr Num 21,28 y 22,36)

465) Para Gray el v 18 que menciona a Edom-Se'îr sería un añadido: "This inartistic tristich, the more noticiable after the previous succession of distichs (v 15-17), falls outside the scope of Balaam's farewell oracle (v 14), and is apparently the first of a number of brief prophecies (directed against various peoples) which at some time or other have been attached to Balaam's last words" (G.B.Gray, *o.c.*, pp 371-372).
Para Albright el v 19b (destrucción de Ar) debe trasladarse al v 17 para completar la truncada profecía sobre Moab (art cit, p 220, n 91); *'ybyw* en 18a rompe el metro (3-3), por lo que debe colocarse en el 19a leyendo: *yrdm y'qb 'yb'y (mem* enclítico que no pertenece a *y'qb (ibid*, p 221, n 93); a su vez 18b y 19a deben permutarse para obtener el orden "Jacob-Israel" que aparece siete veces en los oráculos de Balaam. Esta es la lectura que Albright propone:

17b and shall smite the temples of Moab
and the skull of Bene-Shut,
19b And the remnant from Ar shall be slain...
18a And Edom shall be dispossessed
and dispossessed shall be Seir.
19a Jacob shall rule over his foes
18b and Israel shall have success

Nótese cómo Albright vocaliza como pasivos *h'byd* y *yrsh* (*art cit*, p 220, n 90 y p 221, n 92).

23 Y pronunció su parábola diciendo:
¡Ay, quién vivirá cuando Dios haga esto!
24 Navíos vendrán del lado de Kittim
y oprimirán a Asur y afligirán a Eber,
pues él también será una ruina perpetua

Num 24,20-24 (466)

C.- Datación

Desechada ya la opinión de A.von Gall (467), que colocaba la composición de Num 22-24 al tiempo de la invasión de Pompeyo, ¡e incluso en época de Cristo!, la datación de estos oráculos depende en buena parte del método con que se aborde el problema y de las preconcepciones mesiánicas o antimesiánicas del investigador. Quien parte de la hipótesis de los Documentos-Fuente del Pentateuco atribuye los dos oráculos del cap 23 a la tradición E, y los dos del cap 24 a la tradición J: Efectivamente no sólo los indicios literarios de léxico y estilo convienen con esta distribución, sino también el talante de los mismos oráculos; es propio de J el orgullo nacional y la insistencia en la fertilidad de la tierra, lo que corresponde a los oráculos del cap 24; mientras que la insistencia en E de Israel como 'pueblo de Dios' se corresponde con los oráculos del cap 23. Con este método se llega, pues, a datar los dos poemas Yahwistas en la primera época monárquica (David y Salomón) y los Elohistas en el tiempo de Josías y en dependencia literaria de aquellos (468).

---

466) El que estos oráculos hubieran de considerarse como añadidos a los oráculos originarios de Balaam (cfr *supra*), no significa que sean tardíos; escribe Albright: "The oracles (Num 24, 20-24) may originally have been unconnected items reported from the Negeb, where the three peoples in question still existed in the Late Bronze Age. The third of these oracles, verses 22-23, may well go back to Balaam's time" (*Yahweh and the Gods of Canaan*, p 14); en p 13, n 38, de la misma obra precisa Albright: "Num 24:23 refers to events connected with the irruption of the Sea Peoples, presumably between the first great invasion of the southeastern Mediterranean about 1234 B.C. (revised CAH chronology) and the date of the decisive occupation of the seacoast of Palestine by the Philistines and their allies".-
Para una discusión del texto muy corrompido de estos breves oráculos, cfr el citado artículo de Albright; pero en su más reciente obra (*Yahweh and the Gods...*) corrige su posición anterior: "We must replace the lost three words at the beginning of verse 23 from the Greek, taking the variant 'Gog' (Num 24:7) as probably the best reading, and recognizing as I have for a numbers of Years that *Assur* in this verse is not Assyria but is a synonime of *'Eber* (...). Gog refers, of course, to the northern barbarians, Amarna Gagaya. *'sr* is a synonime of *'Eber* and perhaps means 'caravaneers', lit. 'walkers' (collective)" (p 14, n 40).

467) A. von Gall, 'Zusammensetzung und Herkunft des Bileam-Perikope in Num 22-24', in *Festgruss für Bernard Stade*, Giessen 1900, pp 1-47 (citado por S.Cipriani, *art cit*, p 58)

468) Cfr S.Mowinckel, 'Der Ursprung der Bileamsage', *ZAF*, NF 7 (1930) 233-271.

Un paso más da M.Noth al reconocer que las tradiciones J y E de los oráculos de Balaam se remontan aún al estadio anterior G (Grundlage: fuente común para J y E) (469). Independientemente del juicio que merezca la existencia de tal fuente G, lo que está comprobado es que en J y E -como también en P- se recogen tradiciones antiguas y que, por tanto, una redacción tardía de los oráculos no desautoriza la mayor antigüedad de los contenidos.

Prescindiendo de la hipótesis documentaria -por otra parte, cada día más cuestionada- y estudiando todos los oráculos (Num 23-24) como una unidad indisoluble con la saga de Balaam-Balaq (Num 22), Albright llega a la conclusión de que han sido puestos por escrito en el siglo X a.C., pero deben su primera composición, en un estadio fluctuante de tradición oral, al siglo XII (470). Contra esta datación se puede argüir que en 23,21 hay una alusión a la realeza, en 24,7 a la victoria de Saúl sobre 'Agag, y en 24,17-19 a las victorias de David sobre Moab y Edom. Ahora bien, tales alusiones -responde Albright- pueden ser sólo efecto de relecturas posteriores (*ibid*, p 227); por lo demás, en 24,7 Agag podría ser sólo el nombre de una región y no del rey, y en 24,17.19 la traducción que Albright propone descarta toda interpretación personal sobre un futuro rey (cfr *supra* notas a nuestra traducción de los oráculos).

En su conjunto, nosotros compartimos la opinión de Albright sobre la antigüedad de los oráculos y su conexión original con el personaje histórico Balaam. No obstante, muchos son los autores que, por una aplicación inflexible del método de las fuentes del Pentateuco y por una desconfianza de principio hacia la historicidad de todas las tradiciones premonárquicas, retrasan los oráculos hasta época más 'histórica' (471).

---

469) "Nun scheint mir die Abhängigkeit der E-Fassung von der J-Fassung auch in Num 22-24 nicht erweisbar, vielmehr die Annahme beiderseitigen Zurückgehens auf eine gemeinsame schon sehr fest fixierte und sehr ausgeführte Grundlage G das Verhältnis von Uebereinstimmung und Abweichung am besten zu erklären" (M.Noth, *o.c.*, p 82). Si el documento J se remonta al siglo X, la fuente G sería necesario retrasarla hasta la época de los Jueces; de aquí deduce J.Bright importantísimas consecuencias para una comprensión de la historia de Israel (J.Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, London 1956.1960).

470) "We may also infer that the oracles preserved in Num 23-24 were atributed to him from a date as early as the twelfh century, and that there is no reason why they may not be authentic, or may not at least reflect the atmosphere of his age" (W.Albright, *art cit*, p 233)

471) Así Coppens: "L'essai de W.F.Albright n'a pas rencontré beaucoup d'adhesions. Certes on ne songe plus à souscrire aux vues de A.von Gall qui proposait de ramener la composition de nos poèmes à l'époque des Maccabées, mais, en règle général -du moins en ce qui concerne les deux derniers oracles-, on continue généralment à y voir des chants datant de l'époque

Es justo notar que en los dos primeros oráculos no hay alusión alguna a un personaje futuro individual, sino a Israel en su totalidad como pueblo elegido (472); en el tercero ya se menciona la descendencia (simiente) de Israel y un rey que descuella (probablemente con referencia a Saúl: 24,7); en el cuarto, admitiendo nuestra lectura del v 17, la referencia se hace probablemente a David. De alguna manera, pues, ya en su origen, ya por efecto de relecturas, los oráculos marcan una progresión concretizadora y apuntan a un rey salvador (473).

Si hablamos de Mesianismo en sentido estricto (Rey futuro que inaugura el tiempo escatológico e introduce en el Reino y Reinado de Dios) (474), es evidente que estos oráculos no son mesiánicos, pues sería un anacronismo trasladar esta tardía concepción a la época de los orígenes de Israel. En este sentido podemos comprender a Mowinckel cuando afirma que ni siquiera en las frases de la estrella y el cetro que surgirán de Israel hay una profecía mesiánica (475). Sin embargo, la mención del Rey Salvador y la visión utópica del futuro son ya elementos más que suficientes para que tales oráculos puedan ser *releídos* en una perspectiva mesiánica. Hay en estos textos, como en tantos otros del AT, un mesianismo latente, pues por ellos corre la utopía del futuro ligada de alguna manera al poder regio.

... de Saül et David" (*art cit*, p 77). Entendemos que este juicio de Coppens no hace justicia a los muchos y decisivos datos que Albright aporta en favor de su tesis: no entramos aquí en la discusión detallada del problema, debiendo remitir a los trabajos citados.

472) Atendiendo a Num 23,21 escribe Coppens: "Nous sommes en présence d'une sotériologie théocratique et peut-être d'un des textes plus anciens de cette notion" (*art cit*, p 78).

473) "C'è indubbiamente un 'climax ascendens' nella quadruplice descrizione oracolare: da tutto il popolo lentamente l'attenzione del vate si concentra in un solo personaggio che già si profila nel terzo oracolo quando si parla del 're' che 'sarà più eccelso di Agag' (24,7) e soprattutto nel misterioso *ánthropos* dei Settanta, e quindi si afferma esclusivamente nel quarto oracolo" (S.Cipriani, *art cit*, p 71).

474) S.H.Levey formula así: "Messianism is the predication of a future Golden Age in which the central figure is a King primarily of Davidic lineage appointed by God" (*o.c.*, p XIX).

475) "Tampoco existe profecía mesiánica en la frase de la canción de Balaam referente a 'la estrella' y 'el cetro', o, más bien, 'cometa', que 'surge de Israel y aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set' (Num 24,17). Tanto ésta como la otra, más antigua, canción de Balaam sólo son poemas en honor de Israel, y su autor los pone en boca del sabio vate arameo Balaam, antiguo y legendario. Cuentan la grandeza de Israel, su buena fortuna, su poderío y su supremacía sobre los demás pueblos cananeos, entre los cuales se cita a Amalec, a Moab, a los hijos de Ammón y a Edón" (*He that Cometh*, trad esp p 14).

Pero hay más. En el pensamiento semítico el aspecto temporal no es precisamente fundamental, y cualquier estudioso o simple lector de la Biblia en seguida experimenta el 'no hay antes y después en la Torá' como algo más que una regla o recurso técnico para la exégesis ingeniosa: ese principio refleja una forma de estar en la historia, de leer su historia y de escribirla; habría que hablar de simultaneidad y concentración. Esta dimensión no aciertan a descubrirla quienes se acercan a la Biblia únicamente con el método de la 'crítica histórico-literaria', como ya puso de manifiesto Ivan Engnell (476). Así entiende Engnell el Mesianismo del AT: "En los oráculos mesiánicos del AT el pasado, el presente y el futuro están presentes, simultáneamente; el pasado, por su raíz histórica -especialmente en la figura de David; el presente, primariamente por la experiencia de la situación actual en el culto; y el futuro, por la convicción de que este acontecimiento se consumará en el futuro. El Mesías *ha sido*, el Mesías *es* y el Mesías *será*: Con estos tres aspectos, que coexisten simultáneamente uno junto al otro, se refleja en el Mesías toda la dinámica veterotestamentaria de la idea de la salvación" (477).

Tornando a una mayor concreción, podemos precisar: La pregunta sobre el sentido mesiánico de un texto veterotestamentario no es correcto formularla como si preguntáramos por la 'intención del autor'; la pregunta hay que hacerla también al 'lector', es decir, a la tradición dentro de la cual ese texto ha visto la luz, en la que se ha integrado, con la que se ha enriquecido y en la que ha sido sucesivamente releído. En este punto, las teologías judía y cristiana son concordes en asignar un papael decisivo a la tradición en la interpretación de los textos bíblicos. Labor de la exégesis científica será explicar el proceso del texto en cuestión dentro de su tradición.

III

La interpretación targúmica de los oráculos

Estudiamos por separado cada uno de los oráculos, ofreciendo siempre al inicio el texto de Neofiti, cuya exégesis haremos versículo a versículo; en nuestro análisis nos detenemos con especial interés en aquellos vv que han sido leídos mesiánicamente por el Targum (478).

---

476) I.Engnell, *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament*, Nashville 1969.

477) *Ibid*, art: 'The Messiah in the Old Testament and Judaism', p 224.

478) Cfr especialmente nuestro comentario a Num 23,21.23 24,3.6.7, y el apartado que dedicamos al cuarto oráculo. Tomamos nota de la siguiente afirmación de D.Muñoz León: "Las alusiones mesiánicas suponen una situación exegética que sustancialmente es contemporánea o anterior al naciente cristianismo" (*Dios-Palabra*, p 451).

1.- N Num 23,7-10 (479)

7 **Y pronunció su oráculo profético:**
De Aram me cogió Balaq, el rey de los moabitas,
de los montes de Oriente:
Ven, maldíceme a Jacob,
y ven, achícame a los de la Casa de Israel.
8 **- ¿Cómo voy yo a maldecir**
cuando el Verbo de Yahweh los bendice (480)?
¿Cómo voy yo a empequeñecerlos
cuando el Verbo de Yahweh los multiplica?
9 **Porque yo veo a este pueblo**
que es conducido y que viene
por los méritos de sus patriarcas justos,
que se parecen a los montes,
Abraham, Isaac y Jacob,
y por los méritos de las matriarcas justas,
que se parecen a las colinas,
Sara, Rebeca, Raquel y Lía.
He aquí que este pueblo acampa aparte
y no se mezcla con las leyes de las naciones.
10 **¿Quién puede contar**
los jóvenes de la Casa de Jacob,
de los que se ha dicho
que serán bendecidos como el polvo de la tierra?
o ¿quién puede contar
una sola de las cuatro formaciones
del campamento de los hijos de Israel,
pues de ellos se ha dicho:
serán numerosos
como las estrellas de los cielos?
Dijo Balaam en su oráculo profético:
Si Israel le mata a él a espada,
él, Balaam, anuncia
que no tendrá parte en el mundo venidero;

---

479) Ofrecemos la traducción de Díez Macho en la *Editio Princeps* de *Neophyti*.

480) El manuscrito escribe *mšg'* (multiplica); las dos rayitas del *sofer* indican que la palabra está equivocada. Corregimos con PsJ y TgF.

pero si muere Balaam la muerte de los justos,
¡ojalá fuera su fin,
ojalá fuera su postrimería
como la del más pequeño de entre ellos! (481)

El tema principal del texto targúmico es la visión de Israel como pueblo numeroso, incontable; por ello la maldición de Balaam se concreta en pedir que empequeñezca a Israel, es decir, que lo diezme o reduzca en número. De alguna manera Balaq pretende anular con la maldición la promesa de fecundidad de las bendiciones patriarcales.

2.-Análisis

v 7: z'm de TH ('execrar', 'maldecir', en paralelismo con *'rh* es traducido por *z'yr*. La proximidad fonética y ortográfica de las dos palabras facilita esta traducción, que ya es una interpretación derásica: 'empequeñecer', con el sentido de reducir en número. Que tal es la significación de *z'yr* se aprecia por el v siguiente.

v 8: l' z'm se traduce por *msgy* y se contrapone a *z'yr:*

¿Cómo voy yo a empequeñecerlos (*mz'r*)
cuando el Verbo de Yahweh los multiplica (*msgy*) (482)

v 9a: Explica por qué (*'rwm*) la maldición pretendida por Balaq no puede alcanzar a Israel: éste no cuenta ('es conducido por': *mdbryn b-*) con los méritos de sus patriarcas y matriarcas (483); patriarcas y matriarcas es la traducción de cimas y collados (*gb'wt r'š ṣrym*) según una tipología usual (484). En Israel la noción de mérito se entiende partiendo del concepto de solidaridad del pueblo; de aquí que el mérito (*ṣdqh - zkwt*) no tenga una dimensión meramente individual, sino que actúa en favor de otros (cfr *N Num 12,12*: "Dijo Aarón a Moisés: (...) Ruega por la carne muerta que hay en ella (María). *¿Para qué se hizo el mérito?*) (485). Los méritos de cuyo favor

---

481) Véase texto arameo en nuestra sinopsis.

482) Cfr *N Gen 13,14-16:* "Y *el Verbo de Yahweh* dijo a Abraham (...): haré tus hijos como el polvo de la tierra, porque así como nadie puede contar el polvo de la tierra, tampoco tus hijos podrán ser contados"

483) PsJ suprime la partícula explicativa *'rwm* y añade una introducción ('dijo el malvado Balaam'), con lo que parece iniciarse un nuevo oráculo. En la redacción de PsJ no se aprecia ya la íntima conexión entre los vv anteriores y el presente, por lo que ha de ser considerada secundaria respecto al poema original.

484) Cfr *Pesiqta Rabbati*, Pisqa 12,5.

485) "... *Zekuth* came to be an almost technical word meaning 'merit', or, in other words, that by which acquittal might be ensured. It led on to a doctrine of fundamental importance in Judaism, the so-called 'doctrine of merits'. Basically the doctrine of merits was used to express the belief that all effects have a cause" (J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, p 202).

goza todo Israel son, por antonomasia, los de los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob (cfr N Lev 22,27 (486).

Es de notar el paralelismo antitético entre los binomios 'Balaam-Balaq' e 'Israel-Patriarcas': Balaam *viene conducido* por Balaq para *maldecir* (v 7), mientras que Israel *viene conducido* por los patriarcas para que lo protejan con sus *meritos* (v 9).

v 9b: Expresa la originalidad de Israel: pueblo separado que no se mezcla con las leyes (N: *nymws:* νόμος) de las naciones. El tenor del texto hebreo cambia, pues, radicalmente (cfr *supra*) y de un pueblo despreciado y minúsculo, como viera Balaam, hace el Targum, por obra de los méritos de los patriarcas, un pueblo elegido y santo (487); ello aparece con más claridad en la versión de PsJ, que de nuevo usa el verbo *mdbryn* en lugar de *mt'rbyn* ('mezclarse': N): Israel, porque es *conducido* por los méritos de los patriarcas (9a), "no se *conduce* según las leyes de los demás pueblos" (488).

v 10a: Explicita claramente el fruto de la bendición (los méritos) patriarcal: Israel es un pueblo numeroso 'como el polvo de la tierra', 'como las estrellas de los cielos'. TH usaba el vocablo *'fr*, que aparece en *Gen 13,16:*

> **Haré a tu descendencia (*zr'k*) como el polvo (*k'fr*) de la tierra: el que pueda contar el polvo (*'fr*) de la tierra podrá contar tu descendencia (*zr'k*).**

y en *Gen 28,14:*

> **Y será tu descendencia (*zr'k*)**
> **como el polvo (*'fr*) de la tierra**

Ambos textos son asociados por el meturgeman a Num 23,10 mediante el término de enlace *'fr*, a los que añade, por su evidente paralelismo y por la presencia del vocablo común *zr'k*, el texto de *Gen 15,5:*

> **Mira al cielo**
> **y cuenta *las estrellas* si puedes.**
> **Y añadió: así será tu descendencia (*zr'k*).**

---

486) Sobre la interpretación targúmica de Gen 12,3b (N: *wytbrkwn bzkwtk kl zr'ywt' d'r"*), cfr A.Díez Macho, *Neophyti* 1, II, pp 47*-48*, que resumen la tesis doctoral de L.Díez Merino, *La Vocación de Abraham, Gen 12,1-4a*.

487) Para la versión targúmica *'m* y *gwym* de TH son ya términos opuestos: Israel-gentiles (cfr *supra*, nota 446).

488) Cfr texto completo de PsJ en sinopsis. Onq se distancia más radicalmente de TH afirmando que el pueblo solitario acabará por dominar todo el mundo. Como puede verse por nuestra sinopsis, PsJ es una *lectio conflata* de Onq y TgP.

Así pues, N Num 23,10a resulta de la combinación de los tres textos del Génesis (489).

La expresión de TH: *wmspr 't rb' ysr'l*, recibe un tratamiento especial en la versión targúmica: *mspr* es leído como *my spr*, cual habíamos conjeturado que había de sonar en el texto original (cfr *supra*); la partícula *'t* es traducida por 'uno solo'; *rb'* se entiende doblemente (*tartey mašma'*): 'cuatro' (nota la proximidad con *rb'*; cfr nota 447) y 'campamento' (cfr *Lexicon* de Zorell: 'castra (scil. qadrata) Israelis, meton. caterva, exercitus in castris cohabitans') (490).

v 10b: Lee aquí la tradición judía el deseo de Balaam de asociarse a Israel; LXX alarga este deseo hasta la descendencia de Balaam:

ἀποθάνοι ἡ ψυχή μου ἐν ψυχαῖς δικαίων,
καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων.

Leqaḥ ṭob, ad loc, interpretaba:

Buscaba Bilaam tener parte
con los patriarcas y los justos del mundo
(בקש להירות חלק עם האבות ועם צדיקי עולם)

TgP no puede dejar de precisar que tal deseo es incumplible; juega para ello con una doble exégesis del nombre: *bl'm*.

a) Haciendo metátesis de las consonantes y leyendo *ba'olam* ('en el mundo'), interpreta que Balaam 'no tendrá parte *en el mundo* futuro' si muere a filo de espada (Esta última precisión está tomada de Num 31,8 donde se afirma que efectivamente 'a Balaam, hijo de Be'or, lo mataron a filo de espada'; según la versión de PsJ a Num31, 8, fue el sacerdote Pinhas el encargado de matarlo). La exclusión de Balaam del mundo futuro reaparece en la Misná (*Sanhedrin* 10,2) y es reafirmada en la gemará (*TB Sanhedrin* 105a).

b) Leyendo *bl'm* como dos palabras *bl 'm* ('sin pueblo'), interpreta que en ningún caso Balaam podrá ser contado ni entre los más pequeños (*kz'yrh*) del pueblo de Israel. Este recurso targúmico aparece expresamente mencionado en *TB Sanhedrin* 105a: בלעם בלא עם

---

489) Se trata de una aplicación de la regla *gezerah šawah*. La versión de LXX a Num 23,10 es evidentemente 'targúmica' (interpretativa), pues traduce *'fr* por *spérma*, como si leyera *zr'*: *tís exekribásato tò spérma Iakob.*

490) LXX traduce *démous Israel*, acaso leyendo *rbbwt*, o por una interpretación tipo targúmico de *rb'*. Vg lee *'numerum stirpis Israelis'*, versión que concuerda con la interpretación que daría Rasi: " *rb'*, sus descendientes, la simiente surgida de las relaciones conyugales entre ellos" (Comentario al Pentateuco); téngase presente que *rb'* en arameo y hebreo postbíblico significa también 'to lie with, copulate with, cover' (Jastrow).

3.- Conclusión

El concepto expresado por la raíz *z'yr* ('empequeñecer') constituye el nervio del oráculo en su versión targúmica: Balaam, contratado para *empequeñecer* a Israel (v 7: ואיתא זעיר לי דבית ישראל) termina pidiendo ser como el más *pequeño* de Israel (v 10: אלדוי תיהוי אחריתה כזעירה דבהון).

Nótese que entre Balaam y el más pequeño de los israelitas establece el TgP la misma distancia que Jesús pusiera entre Juan el Bautista y el más pequeño en el Reino de los Cielos:

> **En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él**
>
> Mt 11,11 (491)

J.Jeremías (492) clasifica Mt 11,11 entre los dichos enigmáticos de Jesús; pero TgP ilumina el texto evangélico y muestra que a ambos subyace una expresión típica palestina.

Nota sobre la tradución de Onq y PsJ

La traducción de Onq es bastante literal y sólo en los vv 9b-10 se aparta de TH:

> **9b** **He aquí un pueblo aparte**
> **que entrará en posesión del mundo**
> **y no experimentará la destrucción**
> **como los demás pueblos.**
> **10** **¿Quién podrá contar**
> **los niños de la Casa de Jacob,**
> **de los que se dice:**
> **'serán multiplicados como el polvo de la tierra',**
> **o uno solo de los cuatro campamentos de Israel?**

A nuestro parecer la diferencia más significativa respecto a N está en la ausencia total del término *z'yr* (*z'm* de TH es traducido en Onq por *trk*: 'proscribir', 'relegar'), con lo que la unidad dramática del poema de N se pierde definitivamente.

PsJ representa la misma tradición palestina de N, si bien correcciones y añadidos han roto la unidad del poema original. Ya hemos notado anteriormente (nota 483) cómo v 9a es aislado por PsJ del v anterior. La alteración más importante respecto a N se da en v 10a, donde desaparece el tema de Israel pueblo numeroso según la bendi-

---

491) La aproximación de Mt 11,11 a TgP Num 23,10 había sido ya notada por R.Le Déaut, *Liturgie Juive et Nouveau Testament*, Roma 1965, p 50.

492) J.Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento, I*, p.45.

ción patriarcal y se sustituye por el de los méritos y obras buenas de Israel:

> **¿Quién puede contar**
> **los méritos de estos fuertes**
> **y la suma de las obras buenas**
> **de uno solo**
> **de los cuatro campamentos de Israel?**
>
> PsJ Num 23,10a

Esta sustitución no cuadra en el conjunto del poema, que se basa en la contraposición *mz'r - msgy*, por lo que entendemos es secundaria. Las huellas de la exégesis de PsJ puédense perseguir por la literatura rabínica:

> *¿Quién puede contar los preceptos que ellos cumplen relacionados con la tierra?*
>
> M.Tanhûma', Balaq 20
>
> *¿Quién puede contar los mandamientos que cumple Jacob desde que nace hasta que vuelve al polvo?*
>
> Leqaḥ Ṭob, ad loc.

Como es evidente esta línea exegética explica *'fr* de TH por los preceptos relativos a la *tierra* (el texto citado de Tanhûma, y su paralelo de Num R, citan entre estos preceptos los de Deut 22,9-10 y Num 19,9), mientras que la línea de N explicaba *'fr* según la imagen de la multiplicación del pueblo. Bien que PsJ esté en la base de estas interpretaciones, o bien que haya sido contaminado por ellas, 'los méritos y obras buenas' de los que habla hay que entenderlos como el cumplimiento de los preceptos relativos a la tierra.

Mas es posible distinguir otra línea exegética, original de PsJ, partiendo de la introducción que este Tg hace al v 10:

> **Y cuando el pecador Balaam vio que los de la casa de Israel circuncidaban sus prepucios y los escondían en la arena del desierto, dijo: ¿Quién puede contar los méritos...?**

PRE sigue casi literalmente a PsJ, como ya hemos visto en otros casos

> *Los israelitas tomaron los prepucios y la sangre y los cubrieron con la arena del desierto. Cuando volvió Balaam vio todo el desierto lleno de los prepucios de los israelitas y dijo: ¿Quién surgirá por* **el mérito de la sangre de la alianza de esta circuncisión gre que se cubre con la arena?** *-Como está escrito: '¿Quién puede contar la arena de Jacob?' (Num 23,10).*
>
> PRE 29

En esta interpretación es también la arena (*'fr*) la palabra que enlaza Num 23,10 con la alianza sellada por la circuncisión, dada la práctica (o rito?) existente de enterrar los prepucios en la arena. Por estas asociaciones entendemos que PsJ mencione los *méritos* (ligados a la circuncisión) y *las buenas obras* de Israel con referencia a la alianza; nótese el texto de PRE: 'el mérito de la sangre de la alianza de la circuncisión, sangre que se cubre con la arena'; ya desde *Jubileos 7,30* enterrar la sangre derramada era considerado una *buena obra:*

> *Haced buenas obras cubriendo la sangre que ha sido derramada sobre la faz de la tierra.*

B.- Segundo oráculo: Num 23,18-24

1.- N Num 23,18-24

Se trata del testimonio del propio Balaam (v 18), que contiene: profesión de fe yahwista (v 19); autorreconocimiento de ser sólo un instrumento en manos de Dios (v 20); testificación de la pureza de la religión de Israel (vv 21a.23a); testificación de la presencia protectora de Dios y del Rey Mesías en medio de Israel (vv 21b-22); anuncio escatológico: los bienes de la edad mesiánica (v 23b) y el triunfo de Israel sobre sus enemigos (v 24).

18 **Y levantó su oráculo profético y dijo:**
¡Levántate, Balaq, y oye!
¡Escucha, por favor, mis palabras,
hijo de Sippor!

19 **El Verbo de Yahweh**
no es como la palabra de los hijos del hombre,
ni las obras de Yahweh
son como la obra de los hijos del hombre:
Los hijos del hombre **dicen y no hacen,**
deciden y no cumplen
y se vuelven atrás
y niegan sus palabras;
pero Dios **dice y hace,**
decide y cumple
y sus palabras proféticas
son firmes por siempre.

20 **He aquí que yo he sido traído para bendecir**
y bendeciré a Israel
y no le rehusaré bendición

21 **Yo no veo servidores de mentira**
entre los de la casa de Jacob,
ni servidores de culto extranjero
entre los de la casa de Israel.
El Verbo de Yahweh, su Dios, está con ellos
y el toque del esplendor de la Gloria de su rey
es un escudo sobre ellos.
22 **Dios es quien los sacó del país de Egipto,**
-de quien son el poder, la alabanza
y la majestad.
23 **Porque yo no veo augures**
entre los de la casa de Jacob
ni adivinos
entre los de la casa de Israel.
En este tiempo se dirá a la casa de Jacob
las cosas buenas y las consolaciones
que han de venir sobre vosotros
y sobre los de la casa de Israel.
Dijo Balaam en su oráculo profético:
¡Bienaventurados vosotros, oh justos!
¡Qué recompensa tan buena
os está preparada delante de Yahweh
para el mundo futuro!
24 **He aquí que el pueblo reposa como el león**
y como las leonas se levanta:
Porque así como el leon no reposa y no duerme
hasta que come lo despedazado
y hasta que bebe sangre,
así este pueblo no reposará ni estará tranquilo
hasta que hayan matado a sus enemigos
y derramado como agua la sangre de sus muertos

N Num 23,18-24 (493)
(Trad. Díez Macho)

2.- Análisis

v.18: 'Mis palabras' traducen *'dy* leído como 'mi testimonio'; tal es la versión de LXX: μάρτυς ; TM, sin embargo, vocaliza *'aday* ('hacia mí') (cfr *supra*).

v.19: El texto hebreo "must have sounded very schocking to the commentators, and the various attempts to paraphrase it are intended to soften its apparent disrespect" (G.Vermès, *o.c.*, p 151). Efectivamente la paráfrasis targúmica tiende a distinguir y contraponer

493) Véase texto arameo en nuestra sinopsis.

netamente la actuación de Dios y la del hombre, y 'contiene toda una Teología de la Palabra de Dios' (494). El recurso targúmico es el siguiente: Como ya hemos visto en la nota 450, TH v 19b puede ser entendido de dos maneras: a) *hhw'* es un demostrativo y se refiere a *ben 'adam* de 19a ('Este -el hijo del hombre- dice y no hace, promete y no cumple'); b) *hhw'* es un pronombre personal con partícula interrogativa y se refiere a Dios ('¿Es que El dice y no hace, promete y no cumple?') (495). Las dos posibilidades son aprovechadas en el Tg, donde *hhw'* es traducido doblemente, una vez aplicado al hombre ('los hijos del hombre dicen y no hacen...'), otra vez aplicado a Dios ('pero Dios dice y hace...'). La estructura resultante es perfecta por la simetría y paralelismo de sus miembros:

A) *Contraposición* entre
  a) La Palabra de *Yahweh*
  b) La palabra de los *hombres*
  a') Las obras de *Yahweh*
  b') Las obras de los *hombres*

B) *Explicación:* pues
  b) Los hombres -dicen y no hacen
    -deciden y no cumplen
    -se vuelven atrás
  a) *Yahweh* -dice y hace
    -decide y cumple
    -su palabra permanece (496)

Esta perfección en la estructura se echa de menos en la versión de *Onq Num 23,19:*

> **No como las palabras (*kmly*) de los hijos de los hombres**
> **es la Palabra (*mymr'*) de Dios:**
> **(-Los hijos de los hombres (*bny 'nš'*) dicen y engañan)**
> **ni tampoco como las obras de los hijos de la carne (*bny bsr'*):**
> **Pues éstos deciden hacer,**
> **se vuelven atrás**
> **y consultan;**
> **El dice y hace**
> **y todas sus palabras (*mymryh*) se cumplen.**

494) D.Muñoz León, *Dios-Palabra*, pp 456-459.

495) Así traduce Díez Macho (ed Codex). En sentido aseverativo y referido a Dios ('Dios dice y no hace, promete y no cumple') aparece en *Gen R 53,4*, donde se precisa, sin embargo, que tal ocurre cuando Dios habla de traer males al mundo.

496) Para la formulación cfr Tg Is 40,8 y Tg Sl 119,89. Nota la formulación negativa de Mt 24,35: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán".

Es de notar que Onq reserva el uso de *mymr'* para la Palabra de Yahweh, mientras 'la palabra' del hombre viene indicada con el vocablo *mly*; esta distinción separa más netamente a Dios del hombre; a ello tiende también, en Onq, la designación del hombre como *bny bsr'* en lugar de *bny 'nš'*. La estructura de contraposiciones paralelas que viéramos en N queda aquí rota al sobrecargar cuanto del hombre peyorativamente se dice, reduciendo a un mínimo las afirmaciones sobre Dios.

No cabe duda de que Onq representa la misma tradición exegética que N; pero la dureza literaria de su texto nos hace pensar en una revisión del poema palestinense. Bien es verdad que también podría tratarse de lo contrario: el texto primitivo no sería poesía perfecta (Onq) y sólo posteriormente fue arreglado (N), pues es más fácil explicar la perfección de N como una revisión de un texto primitivo imperfecto cual el de Onq, que explicar la imperfección de Onq como una revisión de un texto perfecto cual el de N. Con todo, creemos poder hacer unas observaciones que clarificarán este punto:

a) El Targum en su primer estadio oral no tiene un texto fijado o 'Ur-Texte'; sin embargo, en trozos poéticos, por razón de su género, tiende a conservarse una mayor uniformidad.

b) Onq es un Targum oficial que pretende constituirse en normativo para la sinagoga. Las diferencias notadas entre Onq y N tienen todas una razón suficiente de tipo teológico.

c) Desde el punto de vista teológico es muy difícil que N pudiera resultar de una revisión de Onq: ¡jamás el judaísmo revisaría un texto para disminuir la distancia entre Dios y el hombre!

d) Podría tratarse de dos tradiciones paralelas. Sin embargo, son muchas las coincidencias entre ambos textos para no admitir una mutua dependencia; por otra parte, las discordancias son tan teológicamente significativas que difícilmente pueden considerarse casuales.

e) Resumiendo, y permitiéndonos usar los principios de la crítica textual: Literariamente Onq representa *lectio difficilior (ergo probabilior)*, pero teológicamente es N *lectio difficilior (ergo probabilior)*. Pensamos que en el judaísmo tendría mucha más fuerza el peso teológico que el literario; por ello no nos sorprende que Onq sacrificara la perfección literaria del poema a la precisión teológica (tal hemos visto que también hizo Onq en Gen 49,11-12: cfr *supra*).

f) Opinamos en conclusión que Onq representa un texto revisado del TgP (497)

---

497) Para las relaciones entre Onq y TgP cfr *Neophyti 1*, I, pp 98*114*. El texto de PsJ (cfr Sinopsis) retiene las precisiones de Onq: *myly br nš; bny bsr;* usa los mismos verbos

v 20: N traduce *lqḥty* como un pasivo: *'dbryt* (*'itpe'el*) (cfr *supra*, nota 451); también Vg: 'Adductus sum'. Onq y PsJ leen una forma activa: 'He recibido bendiciones' (*qbylyt*). El frecuente uso del verbo *dbr* (conducir) en el oráculo anterior, aconseja aceptar aquí la lectura de N. La forma pasiva acentúa el sentido teológico del versículo: autorreconocimiento de Balaam como instrumento en manos de Dios, ante quien no puede rebelarse.

v 21a: N usa la primera persona ('Yo (Balaam) no veo...'), contra la vocalización masorética. En *'wn* lee N el culto idolátrico, definido como culto de mentira o culto extranjero.

v 21b: Menciona la presencia protectora del Verbo de Yahweh y del Rey. N dice literalmente 'reyes' (plural) con todos los fragmentarios (110,440, Nu, R); Onq lee 'Rey' (singular), y PsJ precisa 'Rey Mesías'.

N y 110 *El Verbo de Yahweh* **su Dios está con ellos y el toque del esplendor de la Gloria de** *sus reyes* **es un escudo sobre ellos**

440, Nu, R: *El Verbo de Yahweh* **está con ellos y el toque de la Gloria de** *sus reyes* **es un escudo sobre ellos**

PsJ: *El Verbo de Yahweh* **su Dios (viene) en su auxilio y el toque del** *Rey Mesías* **resuena entre ellos**

Onqelos: *El Verbo de Yahweh* **su Dios (viene) en su auxilio y la Sekiná de** *su rey* **está entre ellos**

Es posible que el plural 'reyes' de N y Fragmentarios sea mayestático; también es posible que desde un primitivo plural del TgP las relecturas de Onq y PsJ hayan ido concretizando hasta leer la presencia del Rey Mesías. Como ya hemos tenido ocasión de ver, es frecuente en la literatura targúmica la asociación de la Palabra de Yahweh y del Rey Mesías para la obra de congregar a los desterrados: N Ex 12,42; PsJ Deut 30,4; Tg Miq 2,12-13; Tg Is 43,5 (cfr *supra*, pp 209s)

El 'toque' (*ybbwt*) que acompaña al Rey Mesías es el sonido de la trompeta que anuncia la repatriación; así traduce la Dra. Teresa Martínez Sáiz en la Biblia Políglota Matritense: "... y el sonido de las trompetas del Rey Mesías resuena entre ellos". La inspiración última de esta imagen se encuentra en dos textos veterotestamentarios:

Aquel día se tocará un cuerno grande
y vendrán los perdidos por tierra de Asur
y los dispersos por tierra de Egipto
y adorarán a Yahweh
en el Monte Santo de Jerusalén
Is 27,13

...que Onq introduce: *mtmlkyn, tyybyn, mkdb*; sus añadidos tienden a exaltar a Dios: "Dios vivo y subsistente, Señor de todo el mundo"; explicita el contenido de la Palabra de Yahweh (multiplicación del pueblo y posesión de Canaán). Aunque el texto de PsJ se lee con más

Volverán a tí, hija de Sión,
los prisioneros de la esperanza
(...)
El Señor tocará el cuerno
y avanzarán en los torbellinos del Sur

Zac 9,12-14

La trompeta que anuncia la liberación y el retorno reaparece en *Sl de Salomón 11* y en la antigua plegaria judía *šemoneh 'eśreh:*

Suena la gran trompeta de nuestra libertad y alza el estandarte para reunir nuestra cautividad.

También en Qumrán se mencionan las trompetas que anuncian el retorno:

... sobre las trompetas del retorno ('l hṣwṣrwt hmšwb*) escribirás: Dios ha reunido. Y sobre las trompetas del camino del retorno (*w'l hṣwṣrwt drk hmšwb*) de la batalla del enemigo para volver a la asamblea de Jerusalén, escribirá: Gritos de júbilo para Dios, paz en el retorno.*

1QM III,10-11

En el sermón escatológico de S.Mateo, los ángeles, con el sonido de la trompeta, anunciarán la venida del Hijo del Hombre para congregar a los elegidos:

Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre, y harán duelo todas las tribus de la tierra y verán venir al Hijo del Hombre sobre las nibes del Cielo con gran poder y Gloria; y enviará a sus ángeles con una gran trompeta y reunirán de los cuatro vientos a sus elegidos, desde un extremo de los cielos hasta el otro

Mt 24,30-31 (498)

En Apoc 8,15ss el séptimo y último toque de trompeta anuncia la venida del Reino de Dios y de su ungido. En la literatura rabínica la expresión 'trompeta del Mesías' es frecuente significando la inauguración de la edad mesiánica (499)

---

498) En ITes 4,16, el sonido de la trompeta anuncia también el descenso de Cristo para recibir a los resucitados. En PsJ Ex 20,18 la voz de la trompeta da vida a los muertos. Cfr Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, pp 61-93.

499) "... but just as the 'bird pangs of the Messiah' does not mean suffering of the Messiah, but the miseries of the messianic age, so also 'The Trumpet of the Messiah' is not a trumpet blown by the Messiah but the trumpet of the messianic age" (J.Klausner, *The Messianic Idea...*, p 471). La exégesis rabínica ha relacionado los cuernos del carnero que sustituyó a Isaac en el sacrificio (Gen 22) con las trompetas del Sinaí, la trompeta de la repatriación (cfr Zac 9,14) y el cuerno que anunciará la edad mesiánica; cfr textos en la obra citada de S.H.Levey.

El toque de trompeta es, pues, un signo escatológico: en el AT con él se convocaba a los desterrados; en las relecturas posteriores anuncia la venida del Mesías o el comienzo de la edad mesiánica, que incluye obviamente el retorno de los desterrados; en la relectura cristiana convoca a los elegidos para cuando venga el Hijo del Hombre.

En el texto targúmico que comentamos, el sonido de la trompeta es sugerido por la frase *trw't mlk* de TH y por el versículo siguiente (v 22) donde se menciona el retorno de los israelitas de Egipto.

v 22: Ejemplifica en concreto la acción protectora del Verbo de Yahweh y del Rey Mesías: Israel ha salido liberado de Egipto. El texto hebreo pareció irrespetuoso al traductor arameo de N, pues aplicaba a Dios la imagen del búfalo; por ello *r'm* es leído como *rwm* (altura, majestad), y *tw'ft,* cambiando una consonante, como *tqwfh* (poder). La misma técnica exegética aparece en los restantes targumim (500).

v 23a: Repite el mismo tema que el v 21a (intencionadamente usa N la misma expresión introductoria a ambos vv: *lyt 'nh ḥmy*) sin apreciar la progresión que se señalaba en TH (cfr *supra* nota 455).

v23b: Anuncia los bienes escatológicos: las cosas buenas, las consolaciones y la recompensa en el mundo futuro. Entre los vv 23a y 23b se da una relación causal: porque no hay adivinos, *por ello* se le anunciarán a Jacob las cosas buenas...; tal es también la interpretación de *TB Nedarim 32a:*

> *Quien no practica los encantamientos es llevado a donde ni los ángeles ministrantes pueden entrar, como está escrito: 'Porque no hay encantamiento en Jacob ni adivinación en Israel, se le dirá a Israel lo que ha hecho Dios' (Num 23,23).*

Justamente donde los ángeles no pueden entrar es en el secreto del Mesías (cfr Mc 13,32) (501); como veremos inmediatamente, lo que a Jacob se promete en el texto de N es la revelación de los bienes mesiánicos.

v 23b TH resulta ambiguo: *k't y'mr ly'qb wlyśr'l mh p'l 'l.* Albright, en su ya citado artículo, traduce: "But now shall be said to Jacob and to Israel, *what hath El done*!". Vermès (*o.c.*, p 153): "Now it shall be said of Jacob and Israel, what has God done!". Estas versiones consideran que el texto mira hacia el pasado: recuerda las maravillas que Dios *ya ha hecho*, lo que, por lo demás, encaja perfectamente en el contexto donde se han mencionado los prodigios de

---

500) Estas técnicas de traducción, por sorprendentes y arbitrarias que a nosotros nos parezcan, están justificadas en la exégesis judía: constituyen el llamado procedimiento derásico (cfr *supra*, introducción).

501) Cfr *supra*, nuestro estudio sobre Tg Gen 49,1

Yahweh preservando y liberando a su pueblo. De la misma forma ha interpretado PsJ:

> **En este tiempo se dirá**
> **a la casa de Jacob y a la casa de Israel:**
> **¡Qué loables son los signos y prodigios**
> **que les hizo Dios!**
>
> PsJ Num 23,23b

Pero la expresión hebrea también puede entenderse mirando hacia el futuro, como ha leído LXX (κατὰ καιρὸν ῥηθήσεται Ιακοβ καὶ τῷ Ισραηλ, τί ἐπιτελέσει ὁ θεός) y ha traducido Díez Macho: "A su tiempo se dirá a Jacob y a Israel lo que Dios va a hacer" (502); en este caso el significado es: los prodigios que Dios comenzó continuarán, o sea: pese a los conjuros -que nada pueden contra Israel- Dios seguirá actuando en su favor. En este sentido interpretó N anunciando las *cosas buenas y consolaciones* que han de venir (*ṭbth wnyḥmth d'tyd myytyyh*) y la buena *recompensa* en el mundo futuro (*'gr ṭb ... l'lm' d'tỳ*).

Las 'cosas buenas que han de venir' (*ṭbth ... d'tyd myytyyh*) son los bienes que traerá el Mesías. La expresión targúmica corresponde a la neotestamentaria - τὰ μέλλοντα ἀγαθά ; según Heb 10,1 esos ἀγαθά no estaban en la Ley, sino que irrumpen sólo con la venida de Jesús, el Mesías cristiano (Heb 9,11), La exégesis rabínica también había leído unánimemente el anuncio de los bienes mesiánicos en *Jer 32,42:*

> **Yo les enviaré todos los bienes (*kl ḥṭwbh*) que les prometí.**

y en *Is 52,7:*

> **¡Qué hermosos son sobre los montes**
> **los pies del heraldo que anuncia la paz,**
> **que trae la buena nueva (*mebaśśer ṭôb*),**
> **que pregona la victoria! (503)**

Este último texto es recogido en Rom 10,15 por Pablo y aplicado a la misión de los apóstoles para indicar que el contenido del mensaje apostólico es la salvación mesiánica (503)

---

502) Nótese que como un imperfecto poético puede significar un pasado (en hebreo y en arameo), también un perfecto *pa'al* puede significar un futuro (en los salmos se alterna a veces el uso del imperfecto y del perfecto con fines estilísticos).- Sobre el *qaṭal* con sentido de futuro, cfr P.Joüon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Roma 1923 (ed fotomec 1965) pp 298-299.

503) Cfr Grundmann, art *agathós* en TWbNT; Strack-Billerbeck, III, pp 282-283.

Otro indicio de que *tbth*-ἀγαθά designa los bienes mesiánicos puede verse comparando Mt 7,11 con Lc 11,13:

Mt 7,11	Lc 11,13
Si vosotros, siendo malos,	**Si vosotros, siendo malos,**
sabéis dar *cosas buenas*	**sabéis dar *cosas buenas***
(δόματα ἀγαθὰ)	(δόματα ἀγαθὰ)
a vuestros hijos,	**a vuestros hijos,**
cuánto más vuestro Padre	**cuánto más vuestro Padre**
que está en los cielos	**celeste**
dará *cosas buenas* (ἀγαθα)	**dará el *Espíritu Santo***
a los que se lo piden.	**a los que se lo piden.**

El paralelismo de ambos textos muestra la equivalencia de ἀγαθὰ y ἅγιον; siendo la efusión del Espíritu (entendido como don de profecía) un signo de la edad mesiánica, de la misma manera debe ser considerado ἀγαθὰ . Así interpreta J.Jeremías Mt 7,11: "Estáis ciegos ante la bondad paternal de Dios. Pensad en vosotros y en vuestros hijos. Si vosotros, a pesar de vuestra maldad, podéis dar buenas cosas a vuestros hijos, ¿por qué no créeis que Dios es capaz de dar *los dones del tiempo de la salvación* a aquellos que se lo piden? (505).

Sobre la expresión *consolación* como término mesiánico, véase *supra*, nuestro estudio sobre Tg Gen 49,1 (506): en aquel poema también aparecía el tema de la *recompensa* en el mundo futuro.

Es de notar la versión del TgF a *Num 23,23b:*

> **En este tiempo se dirá a Jacob y a Israel:**
> **¡Qué cosas buenas y consolaciones**
> **traerá la Palabra de Yahweh sobre ellos (507),**
> **los de la Casa de Jacob!**
> **Pero dijo en su oráculo profético:**
> **¡Bienaventurados vosotros, oh justos!**
> **¡Qué recompensa tan buena os está preparada**
> **junto a vuestro Padre que está en los cielos**
> **para el mundo futuro!**

Significativamente la denominación divina 'Padre que está en los Cielos' es la misma que aparece en Mt 7,11 (Lc 11,13): tanto en el Tg

---

505) J.Jeremías, *Las Parábolas de Jesús*, Estella 1970, p 178.

506) En la parábola lucana del rico epulón y Lázaro, el concepto de ***consolación*** califica la vida de Lázaro en la otra vida en paralelismo antitético con los bienes (*agathá*) que el rico recibió en ésta: 'Recuerda, hijo, que tú ya recibiste tus bienes (*agathá*) durante tu vida, y Lázaro, en cambio, males; ahora, pues, él es consolado (*parakaleîtai*) y tú atormentado' (Lc 16,25).

507) Así Ms 110; el resto de los Fragmentarios: "¡Qué cosas buenas y consolaciones de Yahweh se os concederán a vosotros!".

como en el texto neotestamentario es el Padre celeste quien concede los ἀγαθά y la recompensa de la edad mesiánica; el paralelismo es evidente (508)

El conjunto de todas estas aproximaciones, no sólo en el contenido sino hasta en la forma, de Tg y NT muestra la antigüedad de las formulaciones targúmicas.

El poema de N al v 23b parece distinguir dos etapas: a) la de las *cosas buenas y consolaciones* que han de venir, b) la de la *recompensa* en el mundo futuro. Nótese que, en la redacción de N, ambas etapas están separadas de forma que la última aparece como un nuevo oráculo ("Dijo Balaam en su oráculo profético..."). Dado el contenido mesiánico de las dos expresiones de la primera etapa (*ṭbth wnyḥmth*), podríase pensar en una distinción entre el *tiempo mesiánico* (primera etapa) y el *mundo futuro* (segunda etapa). Sin embargo, esta distinción, tan querida de Klausner (*o.c.*, pp 408-419), es arriesgado imponerla a textos antiguos, pues sabe a "learned exegesis" (cfr *infra*, nuestro Excursus sobre "Edad Mesiánica y Nueva Creación").

v 24: Sobre el simbolismo del león, cfr *supra* en cap II. La brutal expresión hebrea 'devorar la presa y beber la sangre de los muertos' es evitada mediante la paráfrasis 'matar a sus enemigos y derramar como

---

508) Cfr Mt 5.12 v Lc 6.23. 'padre celeste' es expresión frecuente en boca de Jesús, pero rara vez aparece en la literatura rabínica y con tendencia a desaparecer. En el TgP se encuentra tres veces en N (Ex 1,19 Num 20,21 Deut 33,24), siete en TgF (Gen 21,33 Ex 1,19 17,11 (sólo Ms 110) Num 20,21 21,9 23,23 Deut 32,6) y tres en PsJ (Ex 1,19 Lev 22,28 Deut 28,32). Tanto en los textos targúmicos como en el NT, 'Padre celeste' va siempre determinado por un pronombre personal (vuestro, nuestro, mi ...). Que la expresión de los Targumim no puede ser considerada anacrónica respecto a Jesús, pruébase por la comparación de PsJ Lev 22,28 ("Pueblo mío, hijos de Israel, así como vuestro Padre que está en los cielos es misericordioso, vosotros seréis misericordiosos") con Mt 5,48 y Lc 6,36. Por otra parte, y además, la expresión 'Padre celeste' asocia tanto en el Targum cuanto en el NT un mismo conjunto de ideas: oración y recompensa (cfr M.McNamara, *Targum and Testament*, Shannon 1968, pp 115-119). Según Díez Macho (*Neophyti 1*, IV, p 37*) la expresión evangélica pudo inspirarse en el uso sinagogal. Creo poder precisar con la siguiente formulación: El uso targúmico de 'Padre celeste' no se debe a una ***actualización***, pues es título siempre raro en el judaísmo y que tiende a desaparecer; tanto menos se debe a un arcaísmo que viniera a resucitar entre los judíos una expresión que fue popular sólo en los labios de Jesús y de los cristianos; la expresión targúmica debió, pues, ser contemporánea o incluso anterior a Jesús; su uso frecuente por parte de Jesús muestra la forma peculiar de orar de éste y su ***parresía*** frente a Dios, de la que hizo partícipes a sus seguidores; esta libertad nunca la tuvo el judío, y ello explica la escasez y hasta desaparición del título.

agua la sangre de sus muertos'. inspirada a su vez en *Deut 12,16:* 'Unicamente no comeréis la sangre; la derramaréis sobre la tierra como agua'. En la redacción de N interviene tanto un interés eufemístico cuanto el deseo de dar cumplimiento a la ley deuteronómica (no beber la sangre), precisada de diversas formas por la ley oral (cfr *Hullin* 2,5; *TB Hullin* 35b-36a).

C.- Tercer oráculo: Num 24,3-9

1.- N Num 24,3-9

La interpretación targúmica es estrictamente mesiánica: vv 3-4 constituyen una solemne introducción a la visión que sigue; vv 5-6 describen a Israel floreciente en torno a la Ley; v 7 anuncia al Mesías Rey libertador; vv 8-9 cantan la victoria de Israel sobre sus enemigos.

3 **Y pronunció su oráculo profético y dijo:**
Dijo Balaam, hijo de Pe'or,
dijo el varón que es más honorable que su padre,
(pues) lo que se ocultó a todos los profetas
se le ha revelado a él.

4 **Oráculo del que ha oído una palabra**
de delante de Yahweh el Altísimo,
del que ha visto una visión de Sadday.
Y mientras tenía la visión
estaba prosternado sobre su rostro
y los secretos de la profecía
le fueron revelados:
y profetizó sobre sí mismo
que caería por la espada,
profecía suya que había de cumplirse
posteriormente.

5 **¡Cuán bellas son las tiendas de la casa de Jacob**
por mérito de las tiendas
en las que habitó Israel vuestro padre!
Cuán buenas y consoladoras son
las palabras que han de venir sobre vosotros
los de la casa de Jacob,
por mérito de las escuelas
en las que sirvió Israel vuestro padre!
¡Cuán bella es la tienda de la reunión
que acampa entre vosotros,
los de la casa de Jacob,
estando (vuestras) tiendas en su derredor,
los de la casa de Israel!

6 Como torrentes desbordados,
así Israel desbordará
sobre vuestros enemigos.
Como jardines plantados junto a fuentes de agua,
así serán sus ciudades
produciendo sabios e hijos de la Ley.
Como los cielos que Yahweh ha extendido
para casa de su Sekiná,
así Israel vivirá y perdurará por siempre,
hermoso y famoso como los cedros de agua,
y famoso y ensalzado entre sus creaturas.
7 Surgirá de entre ellos su Rey
y su libertador será de ellos.
El reunirá sus cautivos
de las provincias de sus enemigos
y sus hijos dominarán en muchas naciones.
Será más fuerte que Saúl,
que se apiadó de Agag, rey de los amalecitas,
y será exlatado el reino del Rey Mesías.
8 De Dios que los sacó libres de Egipto,
son el poder y la alabanza y la exaltación.
Los hijos de Israel comerán las riquezas
de los pueblos, sus enemigos;
y a sus valientes matarán
y llevarán y dividirán sus ciudades.
9 Reposan y descansan
como el león y como las leonas,
y no hay pueblo ni reino
que se levante contra ellos.
El que los bendice será bendecido
y el que los maldice será maldecido

N Num 24,3-9 (509)

2.- Análisis

v 3- La expresión hebrea *n'm bl'm bnw b'r* recibe en N una traducción literal ("Dijo (510) Balaam, hijo de Pe'or"), a la que se añade una interpretación derásica: "dijo el varón que es más honorable que su padre". El recurso para esta traducción lo ofrece la antigua vocal del caso nominativo (511), entendida como sufijo de tercera perso-

509) Véase texto arameo en nuestra Sinópsis.

510) N usa la fórmula personal, como LXX (*fesìn*) y Vg (*dixit*), frente a la vocalización masorética (*ne'um*); a no ser que *'mr* de N sea forma defectiva por *'ymr*, como aparece en PsJ (cfr *Neophyti 1*, IV, p 230, nota 5; G.Vermès, *Scripture...*, p 156).

511) Cfr Albright, *art cit*, p 216, n 54.

na: *bnw b'r* -'Be'or, su hijo'-'Be'or es hijo de él'; de esta forma el hijo resulta mayor que el padre. Este mismo recurso es usado por R.Yohannan en *TB Sanhedrin 105a:*

> *Su padre es hijo para él (inferior a él)* **en materia de profecía** (*'byw bnw hw' lw bnby'wt*)

Nótese que también el texto targúmico deduce la superioridad de Balaam, porque a Balaam le han sido revelados los misterios ocultos a los profetas.

El texto hebreo (*n'm hgbr štm h'yn*) se prestaba a confusión, como muestran las traducciones modernas: "Oráculo del hombre de ojos *cerrados*" (Díez Macho; del mismo modo Bover-Cantera); "Oráculo del hombre de ojos *perfectos*" (Schökel); "oráculo del varón *clarividente*" (Bible de Jérsalem). La misma fluctuación se daba ya en las versiones antiguas:

LXX: ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν

Vg: **Homo cuius *obturatus* est oculus**

La raíz de esta ambigüedad parte del mismo TH donde las consonantes no puntuadas ם ת ש podían leerse como:

a) *š t m* : abrir, hacer un orificio.

b) *ś t m* : *stm*:ocultar

c) *š* más *t m m*: perfecto.[512]

Para Albright, el sentido original de TH viene dado por la acepción c), reconstruyendo *š - tmh 'yn* : 'whose eye is true' (512); la grafía de este texto en Qumrán (*štm h'yn*, 4QT (Testimonia), linea 10 (513) excluye cualquier significado de abrir o cerrar, dejando el único posible de perfección; probablemente LXX y Onq tienen en cuenta esta lectura cuando traducen ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν y *špyr ḥzy*, aunque también pudieran haberse originado estas versiones de leer *š t m* (abrir, hacer un orificio), lo que sugeriría una mirada penetrante. Vg sigue evidentemente la acepción b); el sentido es también óptimo (cfr trad de Díez Macho) atendiendo al paralelismo antitético con el v 4: el de los ojos cerrados (v 3), cuando cae -en éxtasis- se le abren los ojos y profetiza (v 4).

---

512) Con el mismo significado es posible leer: *štm h'yn*, 'varón perfecto de ojo'.

513) *š* (relativo) más *htm* , o *šh* (relativo) más *tm*; cfr J.Strugnell, 'Notes en marge du Volume V des "Discoveries in the Desert of Jordan" ', *RQ* 7 (1970) 163-276, sobre 4QT, pp 225-229. Allegro proponía el árabe *šatuma*: "Balaam calls himself the *geber*, the unrelenting, or, the grim-faced-one" *VT* 3, 1953, 78-79)

N usa alternativamente las acepciones a) y b):

> **Lo que se *ocultó* (*d'ksy*) a todos los profetas, se le ha *revelado* (*'tgly*) a él**

El mismo juego hace PsJ:

> **...a quien se *revelaron* (*'tgly*) *los misterios ocultos que fueron encubiertos* (*rzy' stymy' d'tksy*) a los profetas**

A propósito de la lectura de TgP cabe preguntar sobre el contenido de esta revelación; la respuesta obvia es: se trata de la revelación del Mesías que ha de venir. Pues nótese que esta introducción o apertura (vv 3-4) prepara la visión del Rey Mesías libertador en el v 7, y la misma apertura vuelve a repetirse en el v 15 como prólogo a los vv mesiánicos 17-19; recuérdese además que estas mismas fórmulas del Tg de Num son usadas en TgP Gen 49,1 para hablar de la revelación mesiánica a Jacob (514); finalmente resulta especialmente significativo el paralelismo de nuestro v targúmico con el siguiente texto neotestamentario:

> **Dichosos vuestros *ojos porque ven***
> **y vuestros oídos porque oyen.**
> **En verdad os digo que muchos *profetas* y justos *desearon ver* lo que vosotros véis *y no lo vieron*, y escuchar lo que vosotros escucháis y no lo oyeron**
>
> Mt 13,16-17.- Cfr Lc 10,23-24

Lo más sorprendente del versículo targúmico que comentamos es que coloque a Balaam (repetidamente designado en la literatura targúmica como el malvado, el enemigo de Israel, avaricioso y lujurioso, modelo de falso profeta incluso para el NT) por encima de los profetas de Israel, con una visión que ni siquiera a Jacob se le acabó de conceder. Este hecho se explica según Vermès, por la existencia de dos tradiciones sobre Balaam: para una, Balaam es un verdadero profeta, un héroe de tragedia; para la otra, es un malvado. Pero fuerza es reconocer que en el TgP ambas tradiciones están ya mezcladas y resulta harto difícil separarlas, pues incluso PsJ, que es quien más acentúa el carácter malvado de Balaam (515), reconoce su don visionario.

---

514) *N Gen 49,1:* "Se reunieron las doce tribus (...) esperando que él les anunciara el tiempo de la redención y de la consolación; y después que se le ***reveló, el secreto se le ocultó***"; *PsJ Gen 49,1*: "Y después que se ***reveló*** la Gloria de la Sekiná de Yahweh, el tiempo del futuro *Rey Mesías* que había de venir se le ***ocultó***".- Cfr ***supra***, cap II, nuestro estudio sobre Gen 49,1; sobre el deseo de Jacob de ver al redentor, cfr también TgP Gen 49,18 (***supra***).

515) En la tradición de PsJ, Balaam es presentado como el 'perverso' (*ršy'*) o 'pecador' (*ḥyyb'*): Num 23,21 24,25 23,9 23,10a 23,10b; también como 'loco': Num 22,5 22,30

Con todo, existía la tendencia a disminuir el don de profecía de Balaam, un indicio de lo cual es la versión de la Vg ('dixit homo cuius *obturatus* est oculus'), tomada indudablemente de la interpretación judía. PsJ, por su parte, quiere precisar que Balaam, pese a ser superior a su padre en virtud de su visión, no pertenece a Israel pues no estaba circuncidado:

> *Y como no estaba circuncidado,*
> **cayó sobre su rostro,**
> **mientras el mensajero estaba ante él**
>
> PsJ Num 24,3 (516)

También es significativa la literalidad de Onq ('y pronunció su oráculo'), mientras los restantes targumim añaden: 'y pronunció su oráculo *profético' (517).*

v 4: Insiste en la visión de Balaam. N aporta una doble traducción de la expresión hebrea *nfl wglwy 'ynym*: a) entendiendo *nfl* como *caer en adoración* (éxtasis?) lee: "Estaba *prosternado sobre su rostro* y los secretos de la profecía le fueron revelados"; b) entendiendo *nfl* como *caer herido* lee: "Profetizó sobre sí mismo que *caería por la espada*". Debe notarse que la lectura b) se presenta como el contenido de los secretos revelados en la lectura a); podría, pues, tratarse de un intento de limitar la visión de Balaam a su propia muerte, como es narrada en Num 31,8. Esta limitación, propia de N y los Fragmentarios, pone de manifiesto lo mezcladas que andan las tradiciones pro y contra Balaam.

v 5: Describe la visión de Israel en sus tiendas en torno al Tabernáculo; una nota marginal de N menciona las escuelas y las sinagogas. Propio de N (sin paralelo en Onq, PsJ y TgF; cfr Sinopsis) es intercalar una estrofa en la que se mencionan las 'palabras buenas y consola-

---

... (cfr IIPed 2,16!). N es más parco en estos calificativos (sólo en Num 22,30 y M Gen 12,3); también los Fragmentarios son más respetuosos para con Balaam (sólo Num 22,30 y 23, 10b); en Onq faltan absolutamente los adjetivos peyorativos. En el desarrollo haggádico es siempre PsJ quien más insiste en la maldad de Balaam (cfr PsJ Num 31,8).

516) Esta adición de PsJ es secundaria respecto al primitivo poema palestinense. Indicios: a) no aparece en ningún otro targum; ni siquiera en Num 24,15-16 donde vuelve a repetirse la introducción que comentamos; b) introduce un nuevo personaje, 'el mensajero', que hasta ahora no se había mencionado ni sabíamos que estaba ante Balaam; c) carece de base en TH Num 24,3. Sin duda este añadido está sugerido por el *nfl* del v siguiente; el tema de la incircuncisión viene de relacionar este texto con Gen 17,3, según el cual Abraham también 'cayó' (*wayyippol*) ante Dios. Aquí PsJ traducía que "como Abraham no estaba circuncidado no le fue posible tenerse en pie, sino que cayó sobre su rostro" (PsJ Gen 17,3).

517) La literalidad de Onq contra los restantes targumim es constante dondequiera aparece la fórmula: Num 23,7.18 24,3.15.20.21.23.- Pero en Num 24,2 Onq, con PsJ, traduce 'Espíritu de Profecía' (cfr *supra*, nota 433).

doras' que habrán de venir por mérito de las escuelas (518); cfr *supra*, contenido mesiánico de esta expresión; su conexión con las escuelas se da a través de la ley que en ellas se enseña; sobre la conexión entre ley y edad mesiánica, cfr nuestro estudio sobre Gen 3,14-15.

v.6: Se señalan dos nuevos elementos del futuro Israel: la victoria sobre los enemigos y la exaltación de la Torá. El texto hebreo ofrece cuatro imágenes, vegetales y fluviales:

a) Torrentes dilatados: כנחלים נטיו

b) Jardines junto al río: כגנים עלי נהר

c) Aloes plantados por Yahweh: כאהלים נטע יהוה

d) Cedros junto a las aguas: כארזים עלי מים

a) La *primera imagen* es traducida en el TgP por 'torrentes desbordados' *(mtgbryn:* que crecen); a esta traducción se añade una interpretación derásica: la victoria de Israel sobre sus enemigos (N y TgF: *mtgbryn 'l*) y el crecimiento de Israel en la enseñanza de la Ley (PsJ: *mtgbryn b'wlpn 'wryyt'*).

b) La *segunda imagen* sugiere en el TgP el esplendor de Israel (N y TgF: sus ciudades; PsJ: sus discípulos) en torno a la Ley. Esta interpretación derásica se funda en la freecuente imagen rabínica 'Torá - agua' (519): En *CD VI,14*, comentando Num 21,18, se dice que el pozo (de las aguas) es la Torá (*hb'r hy' htwrh*); en *Sifre Deut 11,22 parr 48 (84a)* se establece expresamente la comparación:

> *Las palabras de la Torá se comparan con el agua: como el agua es vida para el mundo, así también las palabras de la Torá son vida para el mundo (520)*

en *TB Berakot 56b:*

> *Dijo R.Hanina: Quien ve en sueños un pozo, ve paz, porque está dicho: 'Los siervos de Isaac cavaron en el valle y hallaron allí un pozo de agua de vida' (Gen 26,19). Dijo R.Natán: Encuentra la Torá, porque está dicho: 'el que me halla, halla la vida' (Prov 8,35); y aquí dice: 'un pozo de agua de vida';*

---

518) Debe referirse a las escuelas galileas (de Isacar); cfr *supra*, nota 301. Para la interpretación 'tienda-escuela', véase PsJ y N Gen 25,22.27 (esp M de N al v 27); PsJ Gen 22,18-19 y 9,27. Cfr J.Bowker, *o.c.*, p 178.

519) "En la tradición rabínica el agua era un símbolo frecuente de la Torá; como el agua, la Torá purificaba, apagaba la sed y promovía la vida" (C.H.Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, p 313). Sobre el complejo simbolismo del agua, *ibid*, pp 147-148. Con este símbolo juega S.Juan oponiendo al 'agua de las purificaciones de los judíos' (Jn 2,6), el agua del pozo de Jacob (Jn 4,11), y al agua de la piscina de Bezatá (Jn 5,4), la nueva realidad que Jesús representa.

520) Cfr otros textos en Strack-Billerbeck, II, 435-436.

el texto de *Is 12,3* ('Sacaréis agua con gozo...') recibe en el *Tg* la siguiente traducción:

> **Recibiréis con alegría una *doctrina nueva* (*'lpn ḥdt*),**
> **de los elegidos de la justicia (521)**

Este simbolismo tenía también su apoyatura bíblica en *Ex 15,25:*

> **... Yahweh le mostró un madero que Moisés echó al agua, y el agua se volvió dulce. Allí dió a Israel decretos y normas, y allí le puso a prueba**

Tg N traduce:

> **Dios le mostró un árbol**
> **y el Verbo de Yahweh tomó de él una palabra de la Ley**
> **y la arrojó en medio de las aguas**
> **y las aguas se volvieron dulces:**
> **Allí le puso leyes y estatutos judiciales**
> **y allí le probó**

Ex 15,22 afirma que Moisés hizo andar al pueblo tres días por el desierto sin agua; lo cual interpreta PsJ como que

> **caminaron tres días por el desierto**
> **privados de los mandamientos (*pyqwdyy'*)**

Según *Ex 17,1* en Refidim el pueblo tampoco encontró agua para beber; lo que PsJ traduce:

> **Acamparon en Refidim,**
> **lugar donde sus manos se apartaron**
> **de los preceptos de la Ley (*mmṣwwt' d'ryyt'*)**

La misma versión reaparece en Num 33,14:

TH **Acamparon en Refidim,**
pero no había allí agua para que bebiera la gente

PsJ: **... y por cuanto relajaron sus manos**
de las palabras de la Ley, (*mpytgmy 'ryyt'*),
el pueblo no tuvo allí agua para beber

Puede verse también PsJ Num 21,20.

---

521) Con este texto precisamente arguye el Maestro Jerónimo de Santa Fe en la Disputa de Tortosa: "Translator vero Jonatan (se refiere al Targum de los profetas) hanc aquam legem ipsam significare declaravit, concordans cum verbo in vestro Talmut pluries frequentato, ubi inquit: *'nihil aliud est aqua quam lex'*. Sequens vestigia et regulam rabinorum antiquorum, et legem quam Messias erat daturus praenuncians seu pronosticans, hunc textum declaravit sic dicens: 'Et recipiens legem novam cum leticia justorum electorum'. Et quamvis nullam aliam probationem haberetis, praeter istam istius magistri tam autentici tamque antiqui, ut reputaretis hanc conclusionem plene probatam, vobis deberet sufficere" (Sesión XXIII; cfr A.Pacios López, *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona vol II, p 249).

c) La *tercera imagen* no recibe traducción literal sino derásica, leyendo *'ahalîm* (áloes) como *'ohalim* (tiendas) mediante la aplicación de la regla *'al tiqrey:*

> **Como los cielos que Yahweh ha extendido (*dmth*)**
> **para casa de su Sekiná,**
> **así Israel vivirá**
> **y perdurará por siempre...**
>
> N Num 24,6

Esta versión se ha obtenido, sin duda, teniendo presente *Is 40,22:*

> **El que expande los cielos como un tul**
> **y los ha desplegado como tienda que se habita;**

véanse los vocablos de enlace-

-Num 24,6: *k'hlym nṭ' yhwh.*
-Is 40,22b: *hnwṭh kdq šmym wymṭḥm k'hl lšbt.*
-Tg Num 24,6: *kšmy' dmṭḥ yyy lbyt škynyh.*

(cfr la homofonía entre *nṭ'* y *nṭh*; la dificultad en pronunciar las laríngeas es propia del arameo galilaico).

El lenguaje de este verso targúmico es el propio de la creación; cfr TgF: "como los cielos que la Palabra de Yahweh ha extendido..." (522). Con toda propiedad afirma Vermès (*o.c.*, p 158) que aquí Israel es descrito como una nueva creación. Ello se observa con tanta mayor claridad en la versión de PsJ:

> **El esplendor de sus rostros**
> **lucirá como el resplandor del firmamento**
> **que creó Dios**
> **el día segundo de la creación del mundo**
> **y extendió para la Gloria de su Sekiná...**
>
> PsJ Num 24,6

d) La *cuarta imagen* es tomada literalmente para expresar la belleza y exaltación del nuevo Israel sobre todas las criaturas (N y TgF) y sobre todos los pueblos (PsJ).

Los vv 5-6 del TgP quedan iluminados por el comentario de R.Hama bar Hanina (de la segunda generación de los Amoraim):

> *¿Por qué se mencionan 'tiendas' ('***ohalim***) junto a torrentes, según está escrito: 'como torrentes dilatados, como jardines junto a los ríos, como tiendas ('***ohalim***) que Yahweh plantó' (Num 24,6)? Para enseñarte que como los torrentes elevan al hombre desde la impureza a la pureza, así las tiendas elevan al hombre desde el estado de deuda (***ḥwbh***) al estado de mérito*
>
> TB Berakot 16a

---

522) Sobre la palabra creadora de Yahweh en los Targumim cfr D.Muñoz León, *o.c.*, pp 606-610

Las tiendas de Israel adquieren esta capacidad transformadora porque en ellas se estudia le Ley:

> *Como los hombres que están sucios descienden a los torrentes y se sumergen y salen de ellos cuando están limpios, así también los hijos de los hombres entran en las escuelas cuando están llenos de pecados y salen de ellas cuando están limpios. Por eso dice: '¡Qué hermosas tus tiendas, Jacob, como torrentorrentes desbordados!'.- 'Como jardines junto a los ríos': éstos son los maestros de las niñas de Israel que sacan de su corazón sabiduría e inteligencia, conocimiento y habilidad, y enseñan a cumplir la voluntad de su Padre que está en los cielos. Por esto se dice: 'Como jardines junto a las aguas'. Otra interpretación: éstos son los sabios e inteligentes de Israel que siempre se ocupan de la Torá durante todo el día*
>
> Seder Eliyahu Rabbá, 21 (523)

Nota sobre la traducción de Onq al v 6

Onq ofrece una traducción casi literal (cfr sinopsis) sin ninguna referencia a la Ley ni a la edad mesiánica. La expresión hebrea *knḥlym nṭyw* es traducida por *knḥlyn dmdbryn*. Vermès comenta: "Onkelos does not translate the word (*nṭyw*) but replaces it with another familiar biblical image: 'like streams in the wilderness' " (*o.c.*, p 158). Nos parece, sin embargo, que no es correcta la traducción de Vermès. *mdbryn* es participio *'itpa'al* de *dbr* con asimilación de *t*, paralelo al participio *mtgbryn* del TgP; el sentido es de fluir y connota, como en TgP, un caudal autosuficiente de agua. Pudo ser ésta una traducción *ad sensum*, como nota Kittel en el aparato crítico de la Biblia hebraica; pero más probable nos parece que Onq tradujera la raíz *nṭl* por una evidente asonancia.

Un caso parecido se aprecia en LXX: νάπαι σκιάζουσαι en quien parece inspirarse Vg: 'valles nemorosae'. Teniendo en cuenta que en Dan 4,9, *ṭll* es traducido por σκιάζειν , podemos suponer que también aquí LXX ha leído *ṭll*; si la versión de LXX es de tipo targúmico (por asonancia o paronomasia) o basada en una *Vorlage* diversa del TM, no lo sabemos (pero muy improbable consideramos la explicación de Vermès aduciendo Jer 6,4).

E x c u r s u s : Edad Mesiánica y Nueva Creación

La interpretación targúmica de la tercera imagen (cfr *supra*) nos invita a detenernos en la consideración de la relación existente entre el Mesías y la Nueva Creación, lo que comportará una mejor comprensión de la edad mesiánica.

---

523) pp 116-117, ed 2a de Friedmann, Jerusalén 1960.

Es bien sabido que los primeros teólogos cristianos comprendieron la aparición de Jesús Mesías como el comienzo de la Nueva Creación. Davies, comparando Mt 1,1 con Gen 5,1, y Mt 1,17 con LXX Gen 2,4a deduce que a la narración mateana del nacimiento de Jesús subyace intencionadamente la misma estructura que al relato bíblico de la creación, con el propósito de mostrar que en Jesús una nueva creación comienza (524). Pero es, sin duda, S.Pablo quien con mayor claridad e insistencia recoge este tema:

> **Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación: pasó lo viejo, todo es nuevo**
>
> IICor 5,17
>
> **Porque nada cuenta, ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva.**
>
> Gal 6,15

Cfr también Rom 8,22-23 IICor 4,6; y los textos donde se presenta Jesús como el Nuevo Hombre (Adam): Rom 5,12ss ICor 15,21ss.

Afirma Davies que, aunque no hubiera un dogma fijado, "era generalmente admitido que la edad mesiánica había de corresponder al comienzo de todas las cosas"; el Mesías, pues, "habría de ser una figura de significación cósmica, capaz de restaurar el universo total en su condición original, Señor no sólo del hombre sino de la naturaleza" (525). La misma concepción atestigua E.Schürer: "Con la aparición de la edad mesiánica un nuevo mundo comienza. Pero este mundo futuro es en todos los aspectos la completa antítesis del mundo presente" (526)

Para Klausner la correspondencia entre la edad mesiánica y el mundo futuro (nueva creación, resurrección de los muertos, vida tras la muerte) encuentra su apoyatura sólo en escritos cristianos, pues no aparece en la Misná y primeros Baraítas; sin embargo, el mismo Klausner reconoce que en los Tannaim se da ya una 'confusión' entre ambas concepciones (edad mesiánica y mundo futuro) (527). Una prueba de esta confusión la encontramos en el texto targúmico que estamos analizando, donde la aparición del Mesías coincide con, o provoca, la creación del nuevo Israel.

---

524) W.D.Davies, *The Setting...* pp 70-72

525) W.D.Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1965, p 39

526) E.Schürer, *Geschichte II* 4, p 586 (citado por Klausner,*o.c.*, p 413).

527) Cfr J.Klausner, *o.c.*, pp 408-419

Resulta difícil establecer un orden cronológico en la sucesión de estas ideas, pues incluso los mismos escritos cristianos testifican la creencia en un reino intermedio del Mesías (cfr ICor 15,22-28) en el que se apoyan las variadas formas de la teoría milenarista (cfr Apoc 20).

Nos parece atinada la visión de G.Scholem: "This doubling of the stages (reino del Mesías y reino de Dios) of redemption is mostly the result of learned exegesis which seeks to put every saying of the Bible harmoniously into place" (528). Un ejemplo de 'learned exegesis' puede verse en *PsJ Ex 17,16:*

> **Porque la Palabra de Yahweh ha jurado**
> **por el trono de su Gloria**
> **que él, por su Palabra,**
> **entablaría batalla con los de la casa de Amaleq**
> **y los exterminaría por tres genarciones:**
> **la generación de este mundo,**
> **la generación del Mesías**
> **y la generación del mundo futuro.**

Mas la distinción estaba latente en el mismo concepto de mesianismo, constituído por dos elementos en tensión: el elemento catastrófico y el elemento utópico; serán las circunstancias históricas por las que pasa Israel las que forzarán la distinción. Es bien sabido que la frustración histórica concreta de la idea mesiánica ha modelado contínuamente la teoría rabínica a este respecto, hasta el punto de debilitar en extremo y hasta hacer desaparecer de ella todo elemento utópico; véanse los siguientes dichos talmúdicos:

> *La edad mesiánica en nada difiere del presente, excepto en que Israel se sacudirá el yugo de las naciones y reconquistará su independencia política.*
>
> TB Berakot 34b

> *La única diferencia entre este mundo y los días del Mesías es la sujeción de Israel a las naciones*
>
> TB Sanhedrin 91b (529)

En la tradición judía Maimónides representa el último estadio en este proceso racionalizante y desmitologizador del mesianismo:

> No pienses que en los días del Mesías se interrumpirá el curso natural del mundo o que se introducirán innovaciones en la creación. Más bien, el mundo continuará su curso habitual. Las palabras de Isaías 'el lobo se acuesta con el cordero, el leopardo se echa con el cabrito' (Is 11,9) son una parábola y una alegoría que deben entenderse como que Israel habitará con seguridad

---

528) G.Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, London 1971, p 8.

529) Cfr también *TB Sabbat 151b*

entre los malvados de las naciones gentiles, que se comparan al lobo y a la pantera (...)
Del mismo modo todos los pasajes escriturarios sobre el Mesías deben ser considerados como figurativos (...)
Por tanto, nadie debe ocuparse demasiado en estos relatos legendarios ni perder mucho tiempo en los midrasim que tratan éstas y semejantes materias

Misné Torah, Libro de los Jueces 12,1-2 (530)

Queda por explicar por qué determinadas formulaciones cristianas no apreciaron la contradicción existente entre la visión utópica (nueva creación, lenguaje de liberación como algo ya ocurrido, resurrección ya realizada) y la realidad concreta del tiempo mesiánico. Para Scholem, ello se debe a que el cristianismo, a diferencia del judaísmo, concibe la realidad como interioridad donde se desarrolla la *Basileia* (531)

El estudio de la teología neotestamentaria del Reino y de la llamada 'escatología realizada' desborda los límites de este *Excursus*; nos limitaremos a unas breves observaciones sobre el problema más concreto que nos ocupa. Conviene distinguir entre el lenguaje catequético de Jesús que nos conservan los evangelios, y la sistematización teológica de Pablo: Jesús establece una distinción neta entre este mundo (ὁ νῦν αἰών-ὁ αἰών οὗτος) y el mundo futuro (ὁ αἰών μέλλων - ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος); se trata de dos estadios sucesivos en el tiempo, y con su venida Jesús no hace coincidir el mundo futuro, sino que solamente abre la posibilidad de entrar en él: cfr Mc 10, 29-30 Lc 18,29-30 (532). Para Pablo, sin embargo, uno y otro mundo son dos situaciones que pueden coexistir en un mismo espacio temporal: cfr Ef 1,21 Heb 6,4-5 dice abiertamente que el mundo futuro puede ser ya gustado aquí.

---

530) Josef Albo, judío español del siglo XV, en su libro *sefer ha-'iqqarîm*, no sitúa la creencia en el Mesías entre los tres principios (*'iqqarîm*) básicos del judaísmo (existencia de Dios, Revelación divina y retribución), sino entre los *'anafîm* (ramas) deducidos de aquéllos (I,1: 23). En la Disputa de Tortosa 'while other Jewish spokesmen had adhered to Maimonides' evaluation of the messianic hope as a cardinal principle of Judaism" (...) Albo "went so far as to exclaim that 'even if it should be proved that the Messiah had already come, I would not consider myself less faithful as Jew" (Encyclopedia Judaica, art *Albo Joseph*).

531) G.Scholem, *o.c.*, pp 1-2. Sobre esta problemática léanse las lúcidas páginas de J.Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, pp 145-150.

532) Jesús sigue aquí el lenguaje típico del judaísmo; compárese Lc 20,34-38 con el dicho rabínico: "En el mundo futuro ni se come ni se bebe ni se engendran hijos, sino que los hijos se sientan con coronas sobre sus cabezas calentándose al resplandor de la Sekiná, como está

De todas formas, es oportuna la observación que J.Jeremías hace repetidamente en su Teología del NT: el estudio estadístico de las palabras de Jesús no nos dice siempre la idea de Jesús, pues él no habla, como Pablo, en un lenguaje teológico acabado y preciso, sino con figuras y parábolas; en concreto, la idea de que con su venida se ha iniciado un nuevo mundo no aparece en los *logia* sobre 'este mundo' y 'el mundo futuro', pero sí se percibe con nitidez en las parábolas del Reino y en otros muchos dichos (533)

Retornando al tema inicial de este *Excusrus*, creemos poder decir que la 'confusión' de la edad mesiánica con el nuevo eón, lejos de ser síntoma de época tardía, revela un estadio primero de indiferenciación (534). Las formulaciones cristianas deben ser estudiadas teniendo en cuenta la originalidad del mensaje cristiano.

* * *

v 7a: El versículo ha sido interpretado mesiánicamente por todas las versiones targúmicas; en él puede apreciarse la infinidad de recursos de traducción.

Interpretación de יזל מים מדליו

Como brillantemente ha expresado Vermès la exégesis mesiánica ha surgido de la iluminación de este texto con Is 45,8, siendo *yzl* la palabra de enlace:

> **Destilad, cielos, como rocío de lo alto,**
> **derramad, nubes, la justicia (*yzlw ṣdq*):**
> **Abrase la tierra y brote salvación (*yš'*)**
> **y germine juntamente la justicia (*ṣdqh*):**
> **Yo, Yahweh, lo he creado**
>
> Is 45,8

... escrito (Ex 24,11): 'Y contemplaron a Dios y comieron y bebieron' " (evidentemente los rabinos entienden *wy'klw* como un *wau* epexegético, de donde 'contemplar a Dios' : 'comer y beber').- Las expresiones targúmicas sobre 'este mundo y el mundo futuro' son estudiadas por M.McNamara, *Targum and Testament*, pp 133-135.

533) Por su claridad y precisión aportamos el siguiente párrafo de Barret: "Together with these sayings (Mt 18,3 Mc 10,15 Lc 18,17) about entering and receiving the Kingdom of God must be taken (as even more important than any isolated parallel saying) the fundamental New Testament assertion about the Kingdom of God, namely, that not merely is it to be expected in its fulness in the age to come, but it has already been manifested, germinally or potentially, in the person and work of Jesus. This belief (which distinguished primitive Christianity from Judaïsm) made possible the development of the traditional material in Hellenistic religious terminology, where rebirth and supernatural begetting are by no means uncommon. Language of this kind Judaism had rigidly avoided because it spoke in direct terms of the invasion of present human life by the power of God and thus annihilated the distinction between this age and the age to come. For Christians this distinction had already been modified by the incarnation, and of this modification one consequence was a greater freedom in dealing with Hellenistic religion" (C.K.Barret, ***The Gospel according to St John*** London 1965, p 172)

534) Cfr W.D.Davies, *Torah in the Messianic Age...*, pp 82-83.

Mediante este texto se ha recogido toda la tradición mesiánica del brote de justicia, originada en *Jer 23,5-8:*

5 Mirad que vienen días, oráculo de Yahweh,
en que suscitaré a David un germen justo (*ldwd ṣmḥ ṣdyq*).
Reinará como rey (*wmlk mlk*) prudentemente,
hará derecho y justicia en la tierra (*ṣdqh*)
6 En sus días será salvado (*twš'*) Judá
e Israel habitará seguro.
Y éste es el nombre con que se le llamará:
Yahweh-Nuestra-Justicia.
7 Por tanto, mirad que vienen días, oráculo de Yahweh,
en que no se dirá más:
¡Por vida de Yahweh que subió a los hijos de Israel de Egipto!,
8 sino: ¡Por vida de Yahweh,
que subió y trajo la simiente (*zr'*) de la casa de Israel
del país del norte y de todas las tierras
a donde los arrojara!;
y habitarán en su propio suelo

y *Jer 33,15*

En aquel día y en aquel tiempo
haré germinar para David un brote de justicia (*ṣmḥ ṣdqh*)
y practicará el derecho y la justicia (*ṣdqh*)
en la tierra.

Ahora bien, este *brote de Justicia* es interpretado mesiánicamente en la tradición judía (535). Tg Jer 23,5 y 33,15 traducen:

Suscitaré a David un Mesías de Justicia
(*w'qym ldwd mšyḥ dṣdqh*)

Queda así justificada la lectura mesiánica de N:

Surgirá de entre ellos su Rey
y su libertador será de ellos (536)

Interpretación de זרעו במים רבים

El texto targúmico, aplicando a *zr'* la regla *'al tiqrey*, consigue una doble traducción:

a) Vocaliza *zera'* (descendencia) e interpreta *mym* según un simbolismo usual que designa a 'los pueblos' (cfr Tg Is 23,3 Tg Ez 31,7);

---

535) Como ya hemos notado en p 110 de este estudio, *mnḥm* tiene el mismo valor numérico que *ṣmḥ* (138), y acaso ello justifique que sea uno de los nombres del Mesías.

536) Puede ser que N haya leído mdlywtyw en lugar de *mdlyw*, interpretándolo como 'los hijos de Israel' (cfr Tg Ez 19,11 31,7.9.12); cfr *supra* nota 460.

así pues, puede leer la frase como 'descendencia (perdida) entre pueblos', de donde su traducción derásica:

El reunirá sus *cautivos*
de las provincias de sus enemigos

(Que el Mesías vendrá para reunir a la cautividad, es un dato aceptado; cfr *supra*, en cap II).

b) *zr'* es vocalizado alternativamente como *zera'* (hijos, descendencia) y como *zaroa'* (brazo, signo de potencia); *mym* vuelve a ser leído como 'pueblos'. De aquí su traducción:

Sus hijos dominarán en muchas naciones

PsJ y Onq

PsJ ofrece también una traducción mesiánica al v 7a, aunque no menciona la congregación de la cautividad:

Surgirá de ellos su rey
y su libertador será de ellos
y entre ellos estará,
y la descendencia de los hijos de Jacob
dominará en muchos pueblos

PsJ Num 24,7a

También Onq nombra al Rey que surgirá:

Crecerá el rey que será ungido
de entre sus hijos,
y dominará a muchos pueblos

Onq Num 24,7a

v 7b: TH alude a Saúl y Agag (ISam 15). Onq y PsJ interpretan el texto históricamente y hacen desaparecer toda alusión al futuro Rey Mesías:

Su rey será más fuerte que 'Agag,
y su reino será arrebatado

Onq Num 24,7b

El primero que reinará sobre ellos
entablará batalla con la casa de Amaleq
y será exlatado sobre Agag, el rey de ellos.
Pero porque se apiadó de él,
se le arrebatará su reino

PsJ Num 24,7b

Estas interpretaciones se basan en los hechos bíblicos narrados en ISam 15: "Pero Saúl y la tropa perdonaron a 'Agag y a lo más escogido del ganado mayor y menor (...), no quisieron consagrarlo al anatema" (ISam 15,9); "porque has rechazado la Palabra de Yahweh, él te rechaza para que no seas rey" (ISam 15,23b). El recurso exegéti-

co para adecuar su interpretación a los datos bíblicos lo encuentran Onq y PsJ en el verbo *nś'*, interpretado como 'quitar, arrebatar, desposeer'. Cfr Vg: "Tolletur propter Agag rex eius, et auferetur regnum illius".

N y los Fragmentarios, por contra, leen *nś'* como 'exaltar, engrandecer', y lo refieren al Mesías expresamente opuesto a Saúl:

> **Será más fuerte que Saúl,**
> **que se apiadó de 'Agag, rey de los amalecitas,**
> **y será exaltado el reino del Rey Mesías**
>
> N Num 24,7b

También esta versión se presenta como fiel al dato bíblico; véase *ISam 15,28:* "Y Samuel dijo: Hoy te ha quitado Yahweh el Reino de Israel y se lo ha dado a otro mejor que tú"; este otro, heredero de Saúl, es David, figura tipo del Rey Mesías (537).

Conclusión

Onq en el v 7b se refiere a Saúl, por lo que también parece que v 7a deba ser interpretado históricamente referido a Saúl; sin embargo, la traducción de *yzl mym* por *ysgy mlk'* sólo es justificada en una interpretación mesiánica según los textos de Isaías y Jeremías que vimos en pp 260ss.

Otro tanto cabe decir de PsJ, aunque al precisar en el v 7b que Saúl será el primero pero acabará sin reino, no puede confundirse este Saúl con el Rey libertador que el mismo PsJ anuncia en v 7a.

Sin ninguna ambigüedad se manifiesta mesiánicamente N y TgF en v 7ab. Comparando las diversas recensiones targúmicas, cabe preguntarse sobre su interrelación o dependencia literaria: ¿Ha habido un proceso de perfeccionamiento desde un tímido texto mesiánico como el de Onq, pasando por el intermedio de PsJ, hasta un poema acabado y totalmente mesiánico como el de N? ¿O se ha dado, más

---

537) Hay una estrecha relación entre los oráculos de Balaam y ISam 15; véanse las correspondencias entre ISam 15,29 y Num 23,19, ISam 15,23 y Num 23,23; nada extraño, pues, que los meturgemanim relacionen uno y otro capítulo.-
La interpretación de N aparece también en la exégesis rabínica: " *tnś' mlkwtw* se refiere a los días del Mesías, como está escrito: *hnh yśkyl 'bdy yrwm wnś' wgbh m'd* (Is 52,13)" (*Leqaḥ Ṭob, ad loc*). Nótese que el 'Siervo de Yahweh' del Deuteroisaías es considerado el Mesías por el Targum (cfr Tg Is 52,13: *h' yṣlḥ 'bdy mšyḥ' yr'm wysgy wtqf lḥd'*); para la unión de Num 24,7 e Is 52,13, que hace el Midrás *Leqaḥ ṭob*, bastó la aplicación de la *gezerah šawah: yrwm* y *nś'* en ambos textos. *Leqaḥ Ṭob* interpreta también mesiánicamente el 'león' de Num 24,8: *zh mlk hmšyḥ.*

bien, el proceso inverso: desde un perfecto poema mesiánico hasta un ambiguo texto degradado y corregido? ¿Podría también tratarse de versiones paralelas sobre la base de una misma interpretación mesiánica? Para responder a estas preguntas permítasenos consultar previamente la versión de LXX.

LXX Num 24,7

Esta versión es también mesiánica, usando algunos de los recursos que hemos visto en el Targum; expondremos la traducción subrayando los vocablos más significativos:

יזל מים = ἐξελεύσεται ἄνθρωπος
מדליו - זרעו = ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ
זרעו במים רבים = καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν
ירם מאגג = ὑψωθήσεται ἡ Γὼγ
מלכו = ἡ βασιλεία αὐτοῦ
ותנשא = αὐχηθήσεται
מלכתו = ἡ βασιλεία αὐτοῦ

LXX no nombra explícitamente al Mesías, pero sí a Gog, que es su contra-partida (cfr *infra*, Excursus) el enemigo escatológico; la sustitución de 'Agag por Gog es indicio de que LXX no entiende el texto referido a Saúl, sino al Rey Mesías. LXX, como el Tg, interpreta doblemente *zr'*: como descendencia (σπέρματος) y como brazo poderoso (κυριεύσει); usa también el mismo simbolismo del Targum para traducir *mym rbym* por 'pueblos' (ἐθνῶν πολλῶν).

Donde los Targumim han leído 'rey' LXX lee ἄνθρωπος ; ahora bién, ἄνθρωπος tiene un contenido mesiánico como vamos a demostrar.

a) En *Num 24,17* aparece de nuevo la equivalencia entre ἄνθρωπος y Mesías:

TH: **Se alza el *cetro* de Israel**
Onq: **Y será ungido el *Mesías* de Israel**
PsJ: **Y será ungido el *Mesías* y un cetro fuerte...**
N y TgF: **Y un *redentor y un jefe* de los de la casa de...**
LXX: καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ισραηλ

b) En *1QH III,7-10* se cita a un *geber* y *zakar*, purificado en el vientre de su madre como en un crisol, que recibe el título mesiánico de 'consejero admirable' (cfr Is 9,5):

La que está encinta de un **hombre** *(***gbr***)*
estaba atormentada por sus dolores
porque entre oleadas de muerte
da a luz a un **varón** *(***zkr***),*

y entre dolores de Seol
brota del crisol de la parturienta
un 'Admirable Consejero'
con su poder,
y de las oleadas
sale liberado un **hombre** *(***gbr***)*

1QH III,9-10

Delcor comenta así el término *gbr*: "... le mot, malgré l'absence de l'article, paraît bien avoir un sens messianique comme en Zach., XIII, 7, tout comme *Zakar* un peu plus loin" (538)

c) En *1QS IV,20-22*, se describe cómo este hombre es purificado por Dios en las entrañas mediante la efusión del Espíritu Santo para que enseñe a los justos el conocimiento y la sabiduría...:

*Entonces Dios protegerá con su verdad todas las obras del Hombre (***gbr***) y se lo purificará para sí de entre los hijos del hombre eliminando todo espíritu de impureza de las entrañas de su carne y purificándolo, mediante el Espíritu de Santidad, de todas las obras impías; y aspergerá sobre él un Espíritu de verdad como aguas de purificación de todas las abominaciones engañosas con las que se había contaminado por el espíritu impuro, para que introduzca a los justos en el conocimiento del Altísimo y enseñe la sabiduría de los hijos de los cielos, cuyos caminos son perfectos...*

1QS IV, 20-22

Comparando este texto con 1QH III,7-10 y con Is 11,1ss parece imponerse la comprensión mesiánica del *geber*. Así lo vió W.H.Brownlee (BASOR 135, 1954 pp 33-38) proponiendo una lectura semejante a la nuestra:

And at that time God will purify by His Truth all the deeds of *a man*, and He will refine him more than the sons of men, in order to..

---

538) M.Delcor, *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962, p 111. El sentido mesiánico del himno es visto por J,V.Chamberlain, 'Another Qumran Thanksgiving Psalm', *JNES* 14 (1955) 32-39, y Dupont-Sommer, 'La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un Hymne de Qumran', *RHR* 1955, pp 174-188. Es contrario Mowinckel, *ZAW* 73 (1961) 297-299. Una opinión más matizada en L.Silbermann, *JBL* 75 (1956) 96-106. Clarificador estudio de G.Hinson, *RQ 2* (1960) 183-203, 'Hodayot III, 6-18, In What Sense Messianic?': "There is a decided ambiguity of terminology, as noted above, which may have lead to dual interpretations" (p 203). S.Brown ('Deliverance from the crucible: Some further Reflexions on 1QH III,1-18', *NTS* 14 (1967-1968) 247-259) compara con Ap 3,10: sentido más escatológico que mesiánico.

Pero esta lectura es contestada por Yadin (*JBL* 74,1955, pp 4-43), que propone un sentido general:

> "And then God will purify by His truth all the deeds of *(each) man*, and He will refine for Himself the *body of each*, in order to ..." (539).

Wernberg-Möller (*The Manual of Discipline*, Leiden 1957, pp 25.85-86) tampoco acepta la interpretación mesiánica de Brownlee, y refiere el texto a la misma comunidad de Qumran:

> "Then God will purify all the doings of man by His Truth and purge a part of mankind... "

Es la misma opinión que comparte Moraldi (*o.c.*, p 145). Con todo debe notarse que 4Q Ps 37,III, 14-16 identifica *geber* del v 23 del Salmo con el Maestro de Justicia.

Conclusión: En 1QS IV,20-22, el sentido mesiánico de *geber* resulta dudoso.

d) Véanse los siguientes textos veterotestamentarios y su interpretación targúmica:

Is 66,7: **Antes que ella tuviera dolores,**
dio a luz,
antes que le viniera el dolor
dio a luz un *varón (zkr)*

Tg: **Antes que le venga la tribulación**
será redimida,
antes que le atrape el temor
como los dolores a la parturienta,
se revelará su *rey*

En este texto 'rey' (Mesías) traduce *zkr* de TH; es evidente el paralelismo con 1QH III,9-10.

Zac 6,12: **He aquí un *hombre* (אישׁ), cuyo nombre es germen (צמח), y bajo él habrá germinación (יצמח) y edificará el Templo de Yahweh**

Tg: **He aquí que se revelará el *varón* (גברא) cuyo nombre es el *Mesías* y será engrandecido y construirá el templo de Yahweh.**

---

539) La estructura de la frase pide, según Yadin, que m*bny* 'yš esté en paralelo con *gbr* y sea objeto también de la purificación divina. Entiende, pues, *mbny* no como un compuesto de *mn* - *bny*, sino como la palabra *mbnh* ('Body, frame')

Is 9,5: **Porque un *niño* nos ha nacido,**
un hijo se nos ha dado:
el señorío reposará sobre su hombro
y su nombre será:
Admirable Consejero,
Dios Todopoderoso,
Siempre Padre,
Príncipe de la Paz

Tg: **Un niño nos ha nacido,**
un hijo se nos ha dado,
y tomará sobre sí la Ley para observarla
ante el Admirable Consejero,
el Dios Poderoso que permanece para siempre;
su nombre será llamado el *Mesías*,
en cuyos días
multiplicará la paz sobre nosotros (540)

La interpretación mesiánica del recién nacido coincide en Tg Is 9,5 con la del גבר y זכר que la parturienta da a luz, en 1QH III,9-10.

Jer 31,22b: **Pues ha creado Yahweh una novedad en la tierra: La mujer rodea al *varón* (*gbr*)**

Tg: **Yahweh crea una novedad sobre la tierra, y el pueblo de la casa de Israel corre hacia la *Ley* (541)**

La igualdad sobre la que se basa la versión targúmica (rodear al varón, correr hacia la Ley) se basa en el presupuesto de que este *gbr* es el Maestro que enseña la Ley; cfr esta misma concepción del *gbr* en 1QS IV,20-22 y 4QPs 37,III,14-16.

e) Finalmente recuérdese que en *Gen 49,16* Onq habla de un *varón escogido (gbr' dytbḥr)* que para N es 'Redención y Juez' y una lectura marginal lee ʿRedentor' (cfr *supra*, en cap II).

---

540) El texto arameo de Tg Is 9,5 préstase a confusión: Los títulos 'Dios Poderoso', 'Que permanece para siempre', pueden ir como apuestos de 'El Admirable Consejero' o como apuestos de 'El Mesías'; los hemos traducido según la primera posibilidad de acuerdo con la teología judía, contra la traducción 'cristiana' que ofrece la Políglota de Londres.- La técnica de traducción para conseguir 'la observancia de la ley' es bien simple: con metátesis de consonantes y diversa vocalización, lee *hšmrh* ('observancia') en lugar de *hmśrh* ('señorío'); aplicando la regla *'al tiqrey*, lee *'ol* (yugo -de la ley) en lugar de *'al* ('sobre' -preposición).

541) En TH la mujer es imagen de Israel: se juega con la metáfora de Israel esposa infiel y Yahweh esposo abandonado; la novedad -expresada en el lenguaje de las relaciones amorosas- es que Israel torna a su esposo (cfr Vg: "Femina circumdabit virum")

Todos estos datos nos confirman que ἄνθρωπος en LXX Num 24,7 tiene un contenido mesiánico; LXX atestigua, pues, que en el siglo II a.C. existía ya una interpretación mesiánica de Num 24,7, por lo que, desde el punto de vista de la tradición, no aparece ninguna dificultad en remontar hasta esa fecha un texto tan claramente mesiánico como el de N Num 24,7.

E x c u r s u s : Aclaración sobre el sentido mesiánico de la expresión 'Hijo del Hombre'

Entramos en esta discusión (542) aportando los siguientes datos:

1.- ἄνθρωπος *-geber* son usados a veces con sentido mesiánico: la evidencia de los textos es innegable.

2.- Ello no quiere decir que ἄνθρωπος *-geber* sean 'títulos mesiánicos'; sino que, en determinados momentos, en el lenguaje vivo, lleno de matices, entonación y alusiones, toman una connotación mesiánica.

3.- N Gen 28,12 traduce así el sueño de Jacob en Betel:

Y tuvo un sueño:
He aquí una escala fija en la tierra,
pero su extremo llegaba hasta la cumbre de los cielos.
Y he aquí que los ángeles que le acompañaban
desde la casa de su padre
subieron a anunciar a los ángeles de lo alto diciendo:
Venid, ved al varón justo (*lgbr' ḥsyd'*)
cuya imagen está grabada en el trono de la Gloria,
al que anhelábais ver.
Y he aquí que los ángeles de delante de Yahweh
subían y bajaban y le contemplaban

Si, como parece probable, Jn 1,51 ('Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre') tiene por debajo esta tradición (543), nos encontramos con la equivalencia entre *gbr'* (Tg) e Hijo del Hombre (Jn).

---

542) Cfr G.Vermès, *'The Use of Bar Nash in Jewish Aramaic'*, en M.Black, *An Aramaic Approach...* London 1967[3], pp 310-328 (contiene una interesante exposición del desarrollo histórico de la discusión hasta el momento), y la apostilla del Dr Black, pp 328-330; del mismo Vermès, *Jesús el Judío*, pp 171-202; J.Jeremías, *Teología del NT*, pp 299-320; J.A.Fitsmyer, *Recensión de M.Black, 'An Aramaic Approach'...*, CBQ 30 (1968) 417-428. 'The NT Title "Son of Man" philologically considered', en *A Wandering Arameam*, Missoula 1979, pp 143-160; I.Engnell, 'The Son of Man' en *A Rigid Scrutiny*, pp 237-241

543) Cfr M.McNamara, *Targum and Testament*, pp 146-147; Dodd, *La interpretación del Cuarto Evangelio*, pp 249-250; *La Tradición Histórica...*, pp 312-313; E.Clarke, 'Jacob's

4.- El sentido de la visión de Jn 1,51 es la legitimación divina de este hijo de hombre: identificación de *este hombre* con su imagen *del cielo* por parte de los ángeles. En la estructura de la frase juega el movimiento de opuestos y la paradoja: Dios - Hijo de Hombre; Angeles - subir y bajar. En este contexto 'Hijo del Hombre' debe ser leído no como título de exaltación sino como expresión de la más radical humanidad-humildad; lo que no obsta para que esta expresión tenga aquí un sentido paradójicamente mesiánico (544)

5.- 'Hijo del hombre' como *geber* y ἄνθρωπος , puede tener connotaciones mesiánicas sin depender de Dan 7. No es un 'título' si por tal entendemos un nombre del Mesías. Es una perífrasis para designar (o autodesignarse) a un hombre, que enfatiza precisamente la carencia de títulos: la desnudez del hombre en su humanidad.

6.- Dos conclusiones:

a) Una expresión puede estar cargada de alusiones mesiánicas sin ser un título. De donde el sentido mesiánico de la expresión 'Hijo del Hombre' no ha de ser buscado necesariamente en la teología del título (que ciertamente se da en determinados estratos más tardíos del NT) sino en el uso ordinario de la referida expresión.

b) Sin descartar la pluralidad de sentidos, tan querida por los judíos y tan practicada por ellos mismos, como este trabajo nuestro muestra, entendemos que las alusiones mesiánicas que a veces pueda tener la expresión 'Hijo del Hombre' no miran necesariamente a Dan 7. Dicho de otra manera: Dan 7 no es la fuente de toda la teología mesiánica del 'Hijo del Hombre'.

* * *

Volviendo ahora a las preguntas que nos planteábamos en pp 263 -264 podemos responder: PsJ tiende a armonizar el texto de Onq (Saúl más fuerte que Agag) con el del TgP (el Mesías más fuerte que Saúl), de donde su traducción híbrida. Por lo que se refiere a Onq, confesamos que su texto nos es un enigma, pues ninguna de las tres posibles hipótesis mencionadas *supra* explican cómo un texto que inició con una tradición mesiánica (v 7a) la abandonó en v 7b; no vemos

---

... Dream at Bethel as Interpreted in the Targum and New Testament', *StRel* 4 (1974-1875) 367-377. Nota, sin embargo, las reservas de Barret, *The Gospel according to St John*, 1978^2, pp 186-187.

544) Dodd (*La tradición histórica...*, p 312): "El núcleo de esta perícopa (Jn 1,45-51) se encuentra en la confesión de Natanael: *'Rabbeí, sỳ eî ho uiòs toû theoû, sỳ basileùs eî toû Israél* con la respuesta de Jesús que lleva la serie de títulos mesiánicos a su conclusión y culminación con el *Hijo del Hombre"*. Habría que añadir: 'paradójicamente'.

ninguna razón que motivara la revisión de un texto reconocidamente mesiánico dentro del judaísmo, si no es solamente el afán de ajustarse a una traducción lo más literal posible (Restos de polémica anticristiana no percibimos en este texto).

vv 8-9: Ofrecen la visión de un Israel poderoso tras la venida del Rey Mesías. Las expresiones son tópicas y constituyen un cliché bien conocido. Sólo tres observaciones merecen hacerse:

a) Para la versión targúmica de v 8a, cfr *supra*, comentario a Tg Num 23,22

b) En el v 8b PsJ atribuye la victoria sobre las naciones a Dios mismo, mientras las otras versiones la atribuyen a Israel.

c) En el v 9b TH termina con una expresión lapidaria:

> **Benditos quienes te bendigan,**
> **malditos quienes te maldigan**

PsJ, TgF y G1N la ilustran con ejemplos de bendiciones y maldiciones:

> **Quienes los bendicen serán benditos,**
> **como Moisés el Profeta, el escriba de Israel;**
> **y quienes los maldicen serán maldecidos,**
> **como Balaam, hijo de Be'or**

Esta ejemplificación, al contraponer a Moisés profeta (cfr nuestro estudio sobre Tg Ex 12,42) con Balaam (545), muéstranos que éste es considerado como el 'pseudoprofeta', tal cual aparece en el NT. A este respecto es sumamente interesante el capítulo 2 de la segunda carta de S.Pedro, todo él dedicado a la descripción de los falsos profetas; en nuestra opinión, esta descripción está basada en la imagen peyorativa de Balaam que presentaba el judaísmo. Véanse los siguientes vv:

> 1 **Hubo también en el pueblo *falsos profetas*, como habrá entre vosotros falsos maestros ...**
> 2 **Muchos seguirán su *libertinaje* y, por causa de ellos, el camino**
> 3 **de la verdad será difamado. Traficarán con vosotros por *codicia* con palabras artificiosas; desde hace tiempo su condenación no cesa ni su perdición duerme**
> **(... ... ...)**
> 13 **... hombres manchados e infames que *se entregan de lleno a sus***
> *14* ***placeres* mientras banquetean con vosotros. Tienen los ojos llenos de adulterio, que no se sacian de pecado, *seducen* a las almas débiles, tienen el corazón ejercitado en la *codicia*, *¡hijos de maldición!***

---

545) Cfr en *N Gen 27,29* la misma contraposición 'Moisés-Balaam': 'Quien te maldiga será maldito como Balaam, hijo de Be'or, y quien te bendiga será bendito como Moisés, escriba de Israel'.

15 **Abandonando el camino recto se desviaron y** *siguieron el camino de Balaam, hijo de Bosor, que amó un salario de iniquidad,*
16 **pero fue reprendido por su mala acción. Un mudo jumento, hablando con voz humana, impidió la** *insensatez del profeta*
(... ...)
18 **Hablando palabras altisonantes pero vacías,** *seducen con las palabras de la carne y el libertinaje* **a los que acaban de alejarse...**

IIPed 2,1-3.14-16.18

Igualmente la carta de S.Judas, dedicada toda ella a combatir a los falsos doctores, pone como ejemplo de éstos a Balaam:

> **¡Ay de ellos (los falsos doctores)!, porque se han ido por el camino de Caín, y** *por un salario se han abandonado al descarrío de Balaam* **y han perecido en la rebelión de Coré**
>
> Judas 11

Sobre la imagen peyorativa de Balaam dentro del judaísmo, cfr *supra*; véase especialmente *TB Sanhedrin 105ab* (546).

D.- Cuarto oráculo: Num 24,15-24

Dada la amplitud de este oráculo y para evitar innecesarias repeticiones, no procederemos analizando versículo a versículo, sino que, tras dar el texto de Neofiti (1), estudiaremos sólo dos temas: la interpretación mesiánica del v 17 (2) y la acción guerrera del Mesías (3).

1.- N Num 24, 15-24

Tras una introducción (vv 15-16) similar a la del oráculo anterior (Num 24,3-4), anuncia Balaam el surgir del Rey Mesías (v 17) que destruirá a todos los enemigos de Israel (vv 18-24):

15 **Y pronunció su oráculo profético y dijo:**
Dijo Balaam, hijo de Beor,
dijo el varón que es más honorable que su padre,
(pues) lo que se ocultó a todos los profetas
a él se le ha revelado.

---

546) Mencionemos también la hipótesis de Urbach: que una identificación de 'los discípulos de Abraham' (¡no los hijos!) con los de Balaam acaso surgiera de grupos judeocristianos, y ello contra Pablo y los suyos quienes declarando la abrogación de la Ley abandonaron el camino de Abraham y siguieron la doctrina de Balaam, a saber, la abolición de todo lo que separa a Israel de los gentiles. Según Urbach, textos como los citados (Apoc 2,14 IIPed 2,15 Jud 11) estarían escritos precisamente por judeocristianos contra los cristianos que abandonaron completamente la Ley y se lanzaron a difundir la nueva religión entre las naciones ('Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories', *Tarbiz* 25, 1955-56, pp 272-289)

16 Oráculo del que ha oído una palabra
de delante de Yahweh
y ha tenido conocimiento
de delante del Altísimo
y ha visto una visión de Sadday.
Y cuando estaba pidiendo (una revelación)
estaba postrado sobre su faz
y los secretos de la profecía se le revelaron:
y profetizó sobre sí mismo
que caería por la espada,
profecía suya que había de cumplirse
posteriormente.

17 Yo lo veo, pero no (está aquí) ahora,
yo lo contemplo, pero no está cercano.
Un Rey surgirá de los de la Casa de Jacob
y un redentor y un jefe
de los de la casa de Israel,
y matará a los poderosos de los moabitas
y exterminará a todos los hijos de Set
y vaciará a los detentores de las riquezas.

18 Y será Edom país conquistado
y será la montaña de Gablá
país conquistado para sus enemigos,
e Israel prosperará con muchas riquezas.

19 De los de la casa de Jacob
surgirá un rey
y exterminará al que haya pecado
de la ciudad pecadora, a saber...

20 Y vio a los Amalecitas y pronunció su oráculo
profético y dijo:
El primero de los pueblos
que entablaron (combate) con Israel,
los amalecitas,
y en los días posteriores,
en los dias de Gog y Magog,
han de disponer contra ellos
los cuadros de combate;
pero su final será la destrucción
y su destrucción será para siempre,

21 Y vio a los salmeos
y pronunció su oráculo profético y dijo:
¡Cuán fuerte es tu campamento,
pues has puesto tu morada
en la hendidura de la roca!

22 **Pero los salmeos no serán despojados**
hasta que los asirios te lleven cautivo.
23 **Y profirió su oráculo profético y dijo:**
¡Quién viviera en aquellos días
cuando Yahweh ponga su vehemente cólera
a tomar venganza de los malos,
a dar la recompensa de los buenos,
y cuando deje sueltos unos reinos contra otros!
24 **Saldrán tropas numerosas,**
insolentes de lengua,
en barcos liburnos,
de la región de Italia que es...
y a ellas se unirán
muchas legiones (de los romanos)
que subyugarán a los asirios
y oprimirán (el país)
más allá del río (Eufrates).
Pero su fin será la destrucción
y su destrucción será para siempre.

N Num 24,15-24 (547)

2.- *La interpretación mesiánica de Num 24,17*

Veremos en primer lugar la versión targúmica de este versículo (a); la antigüedad de su interpretación aparecerá por la lectura de LXX (b), por su uso en la literatura qumránica (c) y por las alusiones neotestamentarias (d).

a) Versiones targúmicas de Num 24,17b

כוכב	מיעקב	וקם	שבט	מישראל	
מלכא	מיעקב	ורתרבא	משיחא	מישראל	
מלך	תקיף מדבית יעקב	ורתרבי	משיחא ושבט	תקיף מישראל	
מלך	למקום מן דבית יעקב		ופרוק ושליט	מן דבית יש'	
מלך	מדבית יעקב		ופרוק ושליט	מדבית יש'	

דרך	*TH*
כד יקום	Onq
כד ימלוך	PsJ
עתיד	N
עתיד למקם	440

Todas las traducciones son mesiánicas: se basan en la interpretación de los términos *kwkb* y *šbṭ*. *kwkb* es traducido unánimente como 'rey', probablemente debido al simbolismo que desde antiguo tienen los astros en el mundo oriental (cfr *supra*, nota 462); este rey es evidentemente el Mesías, como puede verse por el paralelismo con el henistiquio siguiente donde *šbṭ* es traducido en N y TgF por 'Redentor y Jefe', y en Onq y PsJ por 'Mesías' (De notar que PsJ ofrece doble traducción de *šbṭ*: Mesías y tribu fuerte).

---

547) Véase texto arameo en nuestra sinopsis.

La interpretación mesiánica de שבט tiene su apoyatura en la significación de 'cetro', símbolo del poder regio; en esta acepción ya se había traducido en *Gen 49,10:*

TH:	**No se apartará *šbṭ* de Judá**
Onq:	**No cesará el *detentor del poder* (*'byd šwlṭn*) (548) de la casa de Judá**
PsJ:	**No cesarán *reyes y príncipes* de la casa de Judá**
N:	**No cesarán los *reyes* de la casa de Judá**
110:	**No cesarán *reyes y príncipes* de la casa de Judá**
LXX:	οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ιουδα

(cfr *supra*, nuestro estudio sobre TgP Gen 49,10)

b) LXX Num 24,17b: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ιακὼβ
καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ισραηλ

Esta versión es mesiánica. Sobre el sentido de ἄνθρωπος cfr *supra*. La influencia de este oráculo dentro del judaísmo ha sido grande hasta el punto de que R.Aqiba llegó a dar el nombre de *Bar Kokeba* (hijo de la estrella) al que consideró Mesías de Israel, el líder de la frustrada revolución contra Roma (132-135 d.C.). (Cfr *TJ Ta'anit* 4,8.68; *Lam R* a 2,2)

c) La literatura qumránica:

Véanse los siguientes textos:

4QT (Testimonia): Se trata de una *cadena* de textos mesiánicos (Deut 5,28-29 - 18,18-19 - Num 24,15-17 - Deut 33,8-11 - Salmos de Josué). La yuxtaposición de los textos refrentes al profeta mosaico, a la estrella y cetro de Israel y a la bendición sacerdotal "seem to refer clearly to the prophetic, kingly and priestly functions of the Messiah(s)" (549)

CD VII,18-21:

> La estrella es el intérprete de la Ley que vendrá a Damasco, como está escrito: 'Avanza la estrella de Jacob, se alza el cetro de Israel'. El cetro es el cipe de toda la asamblea, y cuando se presente 'aplastará a todos los hijos de Set'.

En este texto el oráculo de Balaam se adapta al sistema mesiánico de Qumram: la estrella - intérprete de la Ley - Ungido de Aarón; el cetro - Maestro de Justicia - Mesías de David (550)

---

548) Con esta misma expresión se designa al Mesías en Tg Miq 5,1: *Mšyḥ' lmhwy 'byd šwltn 'l yśr'l*

549) J.M.Allegro, *Further Messianic..*, p 187. Cfr P.Prigent, *Quelques Testimonia..*, pp 419ss

550) Cfr Moraldi, *o.c.*,, p 245.- Remitimos a las precisiones de S.Sabugal.-

1QM (Regla de la Guerra) XI,5-8: Después de citar Num 24,17-19 comenta

> ... por medio de *tus Mesías* (*byd mšyḥykh*), los videntes de los testimonios, has anunciado a nosotros el tiempo de las guerras de tus manos.

A la luz de estos textos podemos decir sin temor a equivocarnos que Num 24,17 es tenido por mesiánico en la literatura qumránica.

d) Nuevo Testamento (551)

Atenderemos sólo a dos textos: Mt 2,1-12 y Lc 1,78-79.

Mt 2,1-12: Cuenta cómo unos magos de *Oriente* llegan a Jerusalén, pues en *Oriente* han visto la *estrella* del *nacido Rey* de los judíos y vienen a adorarle. La significación primera y más evidente de este episodio es la contraposición entre el rey reinante (Herodes) y el Rey Mesías (Jesús): Mientras el rey reinante aparece burlado (v 8: "...id e informaos diligentemente sobre ese niño y cuando lo encontréis comunicádmelo para que vaya yo también a adorarle.."; v 12: "Pero los magos, habiéndoles sido comunicado en sueños que no volvieran a Herodes, regresaron a su país por otro camino"). el niño recién nacido recibe los dones de la realeza (v 11: "... y abriendo sus tesoros le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra"). Tres veces en el episodio se nombra a Herodes como Rey (vv 1.3.9) y cuatro veces a la estrella (vv 2.7.9.10); significativamente la misión de ésta es señalar -identificar- al verdadero Rey de los judíos:

> 2 **¿Dónde está el nacido** *Rey de los judíos?* **Pues hemos visto** *su estrella* **y venimos a adorarle**
> (... ... ...)
> 9 **Y la** *estrella* **que habían visto en Oriente les antecedía hasta que** *se colocó sobre donde estaba el niño*

A todo este episodio subyace la comprensión de la estrella, no ya como símbolo general de la realeza, sino como símbolo específico del Mesías de Israel (552), tal y como hemos visto que se origina en la interpretación targúmica y qumránica de Num 24,17 (553). Preci-

---

551) Cfr J.Daniélou, 'L'Etoile de Jacob et la Mission Chrétienne à Damas', *Vigiliae Christianae*, 1957, pp 121-138.

552) Cfr P.Prigent, *art cit*, p 426.

553) El simbolismo mesiánico de la estrella nada tiene que ver con la actual 'estrella de David' en cuanto símbolo hoy del pueblo judío. La historia del actual símbolo ha sido estudiada por G.Scholem (*o.c.*, pp 257-281: "The Star of David; History of a Symbol"); éstas son sus conclusiones: La estrella como elemento decorativo no es específicamente judío. La historia real de este símbolo se remonta al mundo de la magia, donde se da recíproca in-

samente el uso cristiano del simbolismo mesiánico de la estrella en Mt 2 "hace improbable que los judíos incorporasen en el Targum una interpretación favorable a los cristianos después del siglo I de nuestra era" (554); de donde la antigüedad de la versión targúmica a Num 24, 17.

Lc 1,78-79:

> **Por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, por las que nos visitó** ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, **para iluminar a los que están en la tiniebla y sombra de muerte**

... fluencia entre el mundo judío y el no judío. En un primer estadio se representa como estrella de seis puntas (dos triángulos equiláteros cruzados) y se la llama el 'sello de Salomón' con el que Salomón ganaba sus batallas); posteriormente se denominará 'escudo de David'. Su carácter mágico es de protección contra los demonios; por ello en tiempos medievales aparece en las *mezûzôt*. "Este emblema se extendería, pues, en el judaísmo no como símbolo del monoteísmo, sino como un talismán mágico contra los malos espíritus. Entre las masas tal fue su principal significado hasta la primera mitad del siglo XIX" (p 266). Un contenido de redención comenzaría a verse en estos amuletos por el movimiento mesiánico de los sabbatianos. Su propagación actual como emblema y símbolo de Israel se debe principalmente al reciente movimiento sionista; resulta, por tanto, un anacronismo remontar el actual simbolismo de la estrella de David a los tiempos bíblicos. Curiosamente en la historia de la tradición de este símbolo, que Scholem delinea tan eruditamente, no aparece nunca mención de Num 24,17.

554) A.Díez Macho, *Neophyti 1*, I, p 90*. Recogemos un párrafo del polémico artículo de A.D.York contra el método de datación de la literatura targúmica usado por Díez Macho: "It is far from certain that Matthew two refers to Nu 24,17, there being very little in the New Testament passage itself beyond the mention of 'his star' to suggest a connection with the Old Testament verse. Matthew himself does not quote the Pentateuch passage, and this is strange for one whose entire work is devoted to demostrating that in Jesus are fulfilled the Old Testament Prophecies concerning the Messiah. In addition, whenever the Numbers section is interpreted with references to the Messiah, the Messiah himself is the star, and not, as in Matthew, pointed to by a star. In essence, therefore, Neofiti's rendering of Nu 24,17 proves nothing regarding its uniqueness" (*JSJ* 5, 1974, 55). Nos permitimos hacer sólo dos observaciones: a) Mt no necesita citar expresamente para hacer referencia al AT. Por poner un ejemplo del mismo contexto: Mt 2,19-21 alude evidentemente a Ex 4,19-20, y sin embargo ¡este texto no es citado por Mt!. b) El método derásico consiste precisamente en buscar las setenta caras de la Torá, de aquí que las alusiones simultáneas a diversos textos no sólo son posibles en teoría, sino que de hecho es lo normal en la exégesis judía. Otro ejemplo de nuestro contexto: los cc 1 y 2 de Mat presentan a Jesús como el Rey Mesías (a ello apuntan la genealogía davídica, la profecía del Emmanuel, la de Miq 5, la fina ironía con que mediante la estrella se señala a Jesús como Rey mientras en Jerusalén Herodes no es señalado -la estrella desaparece); pero también y al mismo tiempo como el Nuevo Moisés que también es perseguido por uno como el Faraón, que es salvado al igual que Moisés milagrosamente, que vuelve a su tierra como Moisés para salvar a los suyos (véase Ex 4,19-20) y para reunirlos del exilio (nótese que Mt sólo cita Jer 31,15, pero alude evidentemente a Jer 31,16). Sobre el método derásico y su presencia en el NT consúltese Díez Macho, *Sefarad* 35 (1975) 37-89

Literalmente ἀνατολὴ ἐξ ὕψους significa 'el astro (que viene) desde lo alto' (555); pero la expresión es eminentemente mesiánica: en LXX ἀνατολή traduce el término hebreo *צמח* y es designación personal del Mesías davídico:

Jer 23,5: והקמתי לדוד צמח צדק
Tg: לאקמם לדוד משיח דצדקה
LXX: καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυιδ ἀνατολὴν δικαίαν
Zac 3,8: כי הנני מביא את עבדי צמח
Tg: האנא מיתי ית עבדי משיחא וית גלי
LXX: διότι ἰδοὺ ἐγω ἄγω τον δοῦλόν μου Ἀνατολήν
Zac 6,12: הנה איש צמח שמו
Tg: הא גברא משיחא שמיה
LXX: Ἰδοὺ ἀνήρ, Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ

ἐξ ὕψους es circunlocución para evitar el nombre divino (cfr Lc 24,49; cfr *supra* p202), como es usual en los escritos judíos. Puédese concluir con Strack-Billerbeck: "Wenn ἐξ ὕψους lediglich Umschreibung oder Ersatz des Gottes namens ist, ist ἀνατολὴ ἐξ ὕ. nicht anderes als 'Messias Jahves', der von Gott gegebene Messias" (556).

Para Justino *Anatolé* es uno de los nombres del Mesías:

> Cristo, digo, que en los discursos de los profetas es llamado Sabiduría y Día y **Anatolé** y Espada y Piedra y Vara (ῥάβδος šbṭ) y Jacob e Israel, unas veces de un modo y otras de otro...
>
> Dial 100,4

> ¿Quién es éste que es una vez llamado 'Angel del Gran Consejo', 'varón', por Ezequiel, 'Como Hijo del Hombre' por Daniel, 'Niño' por Isaías; 'Cristo y Dios Adorable' por David; y 'Cristo y piedra' por muchos, y 'Sabiduría' por Salomón, y 'José y Judá y **Estrella**' por Moisés, y **Anatolé** por Zacarías, 'Paciente', 'Jacob e Israel' por el mismo Isaías, y recibe los nombres de 'Vara y Flor y Piedra Angular e Hijo de Dios'?
>
> Dial 126,1

---

555) *Anatolé* tiene una significación precisa como término de la astronomía: designa el aparecer o surgir de los astros, de donde su significación derivada: 'Oriente' (como lugar geográfico), o 'Luz, Estrella, Astro'; esta última acepción es la que cuadra en el contexto de Lc. (Cfr Stephanus, *Thesaurus;* Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT*).

556) Strack-Billerbeck, II, p 113.

Y el mismo Justino ya relaciona Num 24,17 con los textos mesiánicos del *smḥ* a través del término común de enlace en la versión griega. ἀνατελεῖ - ἀνατολὴ

> Y que él había de levantarse como una estrella a través del linaje de Abraham, lo manifestó Moisés cuando dijo: Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραηλ (Num 24,17). Y otra Escritura dice: Ἰδοὺ ἀνήρ· ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ (Zac 6,12). Levantándose (Ἀνατείλαντος), pues, en el cielo una estrella apenas nacido Cristo, como se escribe en los recuerdos de los Apóstoles, reconociéndole por ella los Magos de Arabia, vinieron y le adoraron
>
> Dial 106,4

En *Apoc 22,16* (557) ya se establece la equivalencia mesiánica de los dos términos: 'brote de David' y 'estrella de Jacob':

> **Yo soy el *brote* (ῥιζα) (558) y la estirpe de David,**
> **la *estrella* luciente de la mañana**

Pienso, en conclusión, que Lc 1,78 se presenta como el cumplimiento mesiánico de la profecía de Balaam: La estrella aún no próxima que, según Num 24,17, surgirá de Jacob ('Lo veo, pero no ahora; lo diviso, pero no está cerca: de Jacob avanza una estrella...') ya ha visitado ahora -según la interpretación cristiana- a Israel con la venida de Jesús.

3.- La acción guerrera del Mesías

En este cuarto oráculo TgP anuncia una intervención decisiva del Mesías contra los enemigos de Israel; a los antiguos enemigos que mencionaba TH (Edom, Moab, Amaleq, Asur...), añade TgP un enemigo actual: Roma.

a) En el último verso del *v 17* lee N:

> **Y vaciará a los *detentores* (מרי) de las riquezas**

Comenta Díez Macho (558):" 'Dueños' - *mry*: probablemente en este nombre, leído *rmy*, hay una velada alusión a Roma".

b) En el *"19* lee N:

> **... surgirá un rev y exterminará al que haya pecado de la ciudad pecadora, a saber (מן כרכה חיבא הינא)**

Comenta Díez Macho:

> "El copista termina así el v poniendo detrás el *sof pasuq* (:). A continuación deja casi toda una linea en blanco que quizá en origen ofreciese la identifica-

---

557) Cfr P.Prigent, *art cit*, p 426.

558) *rídsa* significa propiamente 'raíz', pero también el brote o germen que surge de la raíz: Ben Sira 47,22 IMac 1,10 Apoc 5,5.- Nunca, sin embargo, *rídsa* traduce a *smḥ*.

559) *Neophyti 1*, IV, p 238, nota 3.

ción de la ciudad y por miedo a la censura o porque en el 'apógrafo' copiado ya hubiese sido censurada tal identificación, ha dejado de ponerse. Tras el v siguiente parte de la línea queda en blanco sin que haya razón para suponer que falta texto. De todos modos en otros Targumim se hace la identificación de la 'ciudad pecadora'; en el 110 y en el Ms 264 de la colección de Sassoon se identifica con Roma ('que es Roma'); en el Ps con Constantinopla. Ps lee: 'De entre los de la casa de Jacob surgirá un jefe que hará perecer y aniquilará (a los escapados que subsistan de Constantinopla, la ciudad pecadora, y desolará y destruirá la ciudad rebelde) y Cesarea, la ciudad más fuerte de las naciones gentiles'. ( ): censurado en el ms 27031, lo mismo 'idumeos' del v 18. Esta última parte ('rebelde y Cesarea') probablemente ha de ser traducida de esta manera: '(y desolará y destruirá) la ciudad sede (*mdwr'* y no *mrwd'*) de los césares (leyendo *dqsyryn* con Ginsburger, y no *wqysryn* del ms 27031 de Londres y de la ed, princeps)'. Con lo que la alusión a Roma y no a Cesarea del Mar o Torre de Estratón, sede del gobernador romano en Palestina. Por todo lo cual, si en N hay que sobreentender una ciudad, ésta es Roma" (560).

c) En el *v 24* N habla abiertamente de la invasión romana y de su final destrucción. Las diversas raspaduras y omisiones del texto (cfr *app crit* en *ed princeps*) muestran el influjo de la censura, particularmente sensible a las alusiones a Edom o Roma (561).

La base escrituraria para que el Tg introduzca a Roma entre los enemigos de Israel la ofrece la presencia de *Edom* en TH, sinónimo de Roma para la literatura judía (562); mas cabe aquí repetir lo que

---

560) *Ibid*, nota 6

561) En Num 20,14 el censor también ha raspado la palabra 'idumeos'; la misma operación se ha realizado en N Gen 15,12 sobre 'Edom'.

562) El judaísmo medieval identificaba a mahometanos y cristianos, sus enemigos actuales, con Ismael y Esaú (Edom); de aquí que no pocos investigadores consideraran como medievales los textos targúmicos donde se hacía referencia a aquellos enemigos de Israel; así Dalman: "Die Stellung, welche darin Esau und Ismael einnehmen als Repräsentanten der christlichen und muhammedarischen Welt, s.Gen 49,26 JI; Gen 49,2 JII; Deut 33,2 JI.II, ist erst vom siebenten Jahrhundert ab denkbar" (*Grammatik...*, p 30). A esta argumentación respondía Díez Macho en un documentado artículo ('En torno a la datación del Targum "Palestinense" ', *Sefarad* 20 (1960) 12-14), en el que demostraba que la idolatría de Edom es muy anterior a la época cristiana; y añadía: "Puede también referirse a la idolatría de los romanos. No es necesario en modo alguno remontarse al cristianismo medieval considerado idólatra -triteísta- por los judíos" (p 14).- El simbolismo Edom-Roma ha sido hecho objeto de un detallado estudio por Gerson D.Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by Alexander Altmann, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1967, pp 19-48; de G.D.Cohen son las siguientes afirmaciones:"The earliest known source often thought to make this identification (Edom - Roma) dates from the latter part of the first or early part of the second century" (pp 20-21) "As far as I can determine, the first Rabbi to have clearly identified Rome with Esau and Edom was none other than Rabbi Akiba ben Joseph" (p 22).

ya tantas veces hemos señalado a lo largo de este estudio: en los textos bíblicos el comentarista busca leer, mediante los diversos recursos exegéticos a su alcance, la situación actual que está viviendo, en este caso, la lucha contra Roma (563).

Puesto que es bien sabido que fue precisamente el fracaso de la lucha contra Roma lo que llevó a prescindir en el esquema escatológico judaico, del Mesías guerrero, nos parece consecuente señalar como término *ad quem (post quem non)* de este oráculo los años de la última revolución judía antirromana (130-135). Después de esta fecha, y como hemos tenido ocasión de ver a propósito de Tg Gen 49, 11-12, el viraje es total y en el esquema mesiánico predomina el carácter espiritual del Mesías Maestro de la Ley.

La descripción del Mesías como guerrero y luchador es frecuente en el TgP. En una obra como la de Strack-Billerbeck, que recoge tan exhaustivo material de la literatura rabínica, se llega a la constatación de que, mientras los targumim celebran al Mesías guerrero, la literatura rabínica propiamente dicha traspasa este aspecto al Mesías hijo de José o hijo de Efraín resaltando al Mesías davídico como el príncipe de la paz o el maestro de la Ley (564). La interpretación de este sorprendente dato -interpretación que en Strack-Billerbeck no se ofrece- no puede ser otra que la antigüedad de las versiones targúmicas, anteriores al cambio del Mesías guerrero en Mesías pacífico.

A los textos ya estudiados del TgP Gen 49,11-12, añádanse los siguientes sobre el Mesías guerrero:

Al fin de los días, Gog y Magog suben a Jerusalén y caen en manos del Rey Mesías

N Num 11,26 (565)

---

563) "A passage of Scripture (unless it indicates a certain fact with complete clarity) does not create a new idea; but the new idea, which is already emerging, finds proof and support in the scriptural passage" (J.Klausner, *o.c.*, p 485); parecida formulación hace G.D.Cohen: "The historical interpretation attempts to find in scriptural texts preditions of future events already known... to have taken place" (*o.c.*, p 20).

564) "In der rabbinischen Literatur sind es besonders die Targumim, die den Messias als Kriegshelden feiern (...) In der eigentlichen rabbinischen Literatur tritt das kriegerische Heldentum des Messias wenig hervor, dieses ist vielmehr zu einem hervorstehenden Zuge im Bilde des Messias b Josef (b. Ephraim) geworden, während der Messias b. David mehr als Friedensfürst und Mann der Tora verherrlicht wird" (Strack-Billerbeck, IV, pp 877-878).

565) Cfr *infra*, la ampliada versión de PsJ.

9 **Y tomarás el óleo de la unción y ungirás el Tabernáculo y cuanto hay en él y lo santificarás: Por la corona del Reino de la Casa de Judá y por** *el Rey Mesías que ha de venir a redimir a Israel al final de los días.*

10 **Y ungirás el altar de los holocaustos y todos sus utensilios y consagrarás el altar y el altar será santísimo: por la corona del sacerdocio de Aarón y de sus hijos, y de** *Elías gran sacerdote que habrá de ser enviado al final de la cautividad.*

11 **Y ungirás la pila y su basa y la consagrarás: por Josué tu servidor, doctor del Gran Sanhedrín de tu pueblo, por cuya mano será dividida la tierra de Israel, y** *por el Mesías hijo de Efraim salido de él, por cuya mano la casa de Israel vencerá a Gog y sus aliados al final de los días.*

PsJ Ex 40,9-11

Este texto de PsJ precisa un breve comentario: Anuncia la venida de tres personajes: el Rey Mesías (de la casa de Judá), Elías Sumo Sacerdote y el Mesías hijo de Efraim (de José) (566); El Rey Mesías y el Mesías de Efraim vendrán al final de los días; Elías, al final de la cautividad, la misión del Rey Mesías es redimir (*lmfrq*) a Israel,la del Mesías b. Josef es derrotar a Gog y sus aliados, la de Elías no se especifica. La significativa omisión de la misión de Elías nos hace pensar que aquí no es sino un personaje precursor del Mesías (567), como aparece en otros esquemas de la escatología judaica. Más importante para nuestro estudio son las diferencias entre el Mesías de Judá y el Mesías de Efraim: este último realiza lo que en los restantes textos targúmicos se aplica al Mesías de Judá, a saber, la victoria sobre Gog; sin embargo, y muy significativamente, *el Mesías de Efraim no recibe el título de Rey.* Todo ello nos hace pensar que aquí se ha realizado un desdoblamiento de un personaje único en su origen: el guerrero Rey Mesías de Judá. La pregunta inevitable es cómo, cuando y por qué surge en Israel la idea de un doble Mesías.

Con estas cuestiones ya nos enfrentamos en el cap II; añadimos aquí algunas observaciones complementarias. Nos parece atinada la observación de Klausner: "It seems me that the idea of a twofold Messiah inevitably arose from the conception of the twofold character of the essentially single Messiah" (*o.c.*, p 493); "the twofold character of the Messiah should be transformed into a twofold Messiah" (*ibid*, p 495). Estos dos elementos, contradictorios hasta cierto punto

---

566) La técinca de traducción véase en Levey, *o.c.*, pp 15-16.

567) PsJ Deut 30,4 vuelve a citar juntos a Elías y al Rey Mesías, ¡pero ya no aparece el Mesías Hijo de Efraim!

-mejor diremos: en tensión-, son el carácter espiritual y el carácter guerrero. Cuando ya no fue posible, o prudente, hablar de un Rey guerrero, vino el desdoblamiento en los dos personajes: el Rey de Judá, Mesías pacífico, y el Mesías de José, Mesías guerrero.

Significativamente, en todo el TgP este desdoblamiento no se da más que en el citado texto de PsJ (Ex 40,9-11), único además en todo el TgP al Pentateuco que menciona al Mesías b. Efraim; ello quiere decir, en nuestra opinión, que aquí PsJ no coincide con la interpretación *pesat* (comunmente aceptada) de la sinagoga que refleja unánimemente el TgP. PsJ Ex 40,9-11 podría reflejar el influjo de la doctrina rabínica sobre el Mesías hijo de José (cfr *supra*, Excursus en cap II). Pero también, si se admite la tesis de que la tradición del Mesías hijo de José se remonta a época precristiana, pudiera ser que tuviéramos en este texto de PsJ una preciosa reliquia de una concepción mesiánica distinta de la oficial. El problema queda abierto.

Téngase presente que PsJ Ex 40,9-11 parte de una exégesis tradicional en el Judaísmo (568): el reparto entre José, Judá y Leví, de los derechos que en origen eran de Rubén, a saber, la primogenitura, la realeza y el sacerdocio:

> **Rubén, tú eres mi primogénito,**
> **mi fuerza y el principio de mi dolor.**
> **Estabas destinado a tomar tres partes más que tus hermanos:**
> **La primogenitura era tuya,**
> **y el sacerdocio y la realeza te estaban destinados.**
> **Por cuanto Rubén, hijo mío, pecaste,**
> **ha sido dada la primogenitura a mi hijo José**
> **y la realeza a Judá**
> **y el gran sacerdocio a la tribu de Leví**
>
> N Gen 49,3

La misma tradición en PsJ y los Fragmentarios. Tal exégesis se da ya en ICron 5, 1-2 y en su versión targúmica, de forma que bien tempranamente parece 'doctrina communis' y, a cuanto hemos podido comprobar, de formulación estereotipada y tópica; cfr también, Ber R *ad loc, Tanh Wayehy* 218-219; *TB Baba Batra* 123a; etc. Pues bien, estas tres potestades son las que, según PsJ Ex 40,9-11, reciben respectivamente el Rey Mesías de Judá, el Sumo Sacerdote Elías y el Mesías de Efraim.

E x c u r s u s : La lucha del Mesías contra Gog y Magog.

Cfr textos en Strack-Billerbeck III, pp 831-840; tratamiento general en *Revelation and Redemption* de G.W.Buchanan, pp.582-583.

---

568) Cfr D.Muñoz León, *La esperanza en Israel*, pp 85-86.

Gog y Magog aparecen por primera vez nombrados conjuntamente en Ez 38-39: Gog es un príncipe enemigo de Israel y Magog es el nombre de su país o de su pueblo. Los intentos para identificar históricamente a Gog y el país de Magog no han llegado a resultados convincentes (569). En cualquier caso, en la visión de Ezequiel Gog y Magog tienen un carácter simbólico: Gog representa al enemigo que organiza una coalición de poderosos contra Israel; la batalla termina con la intervención de Dios que enviará fuego sobre Magog; el final es un campo cubierto de cadáveres -alimento para las bestias del campo y las aves del cielo- y el retorno de todos los exiliados.

La visión de Ezequiel ha influído no poco en las visiones escatológicas posteriores (cfr *Orac Sybil* 3,319.512). En la haggadá rabínica Magog suele personificarse como el nombre de un rey junto a Gog; en los Targumim se vacila entre 'Gog y Magog' y 'Gog de la tierra de Magog' (570).

En los textos del Mesías guerrero aparece con frecuencia la mención de Gog y Magog. Nótese la equivalencia de las siguientes fórmulas.

Num 24,20 PsJ **En los días del Rey Mesías**
N: **En los días de Gog y Magog**
TgF: **En el final de los días**

Gog y Magog son, pues, personajes escatológicos; en palabras de Klausner, "Gog and Magog (...) play the part of a collective anti-Messiah" (*o.c.*, p 497)

Ya en *Num 24,7*, cuya interpretación mesiánica hemos visto, traducía *LXX:*

Surgirá un hombre (ἄνθρωπος)
de su descendencia
y dominará en muchas naciones
y será exaltado su reino
por encima de Gog (TH: *wyrwm m'gg mlkw*)
y será magnificado su reino

---

569) En Gen 10,2 Magog es mencionado entre los hijos de Jafet: 'Gomer, Magog, Maday, Yavan, Túbal, Mesek y Tiras'.- "The most reasonable identification put forward is with Giges, also known as Gogo, king of Lydia, and Magog with his country" (Encyclopedia Judaica, art *Gog and Magog*)

570) "In *Gòg basileía* LXX Nu 24,7 u. in *jóra Gòg ede Magóg* Orac Sib 3,319 bleibt die Bedeutung der Namen unsicher. Ihrer Form nach können sie sowohl Nominativ als auch Genitiv sein: im ersterem Fall würden sie Landernamen, im Letzteren Personen- oder Völkernamen sein" (Strack-Billerbeck, III, p 832)

También en Amós 7,1 introduce LXX la mensión de Gog apartándose de nuestro texto hebreo (571). Estas *interpretaciones* de LXX muestran la antigüedad de la conexión entre Gog y el Rey Mesías.

Contra Gog obtendrá el Rey Mesías la victoria:

> **Y matará a los príncipes de Moab y vaciará a todos los hijos de Set, los campamentos de Gog que preparan la batalla contra Israel...**
>
> PsJ Num 24,17 (572)

En N Num 11,26 se expresa aún con más precisión que la victoria contra Gog y Magog es la decisiva del tiempo escatológico al final de los días:

> **Al fin de los días Gog y Magog suben a Jerusalén y caen en las manos del Rey Mesías**
>
> N Num 11,26 (573)

PsJ amplifica notablemente esta tradición:

> **Mira, un rey sube de la tierra de Magog al final de los días y reune reyes coronados y jefes vestidos de corazas, y todos los pueblos le obedecerán y entablan batalla en la tierra de Israel contra los hijos de la cautividad. Pero el Señor (*qyrys - Kyrios*) está cerca de ellos (los israelitas) en la hora de la tribulación y matará a todos con el fuego de su aliento, con la llama de fuego que sale de debajo del trono de la Gloria. Y caerán los cuerpos sobre los montes de la tierra de Israel y todas las bestias del campo y las aves del cielo vendrán y comerán sus cuerpos. Y despues de esto todos los muertos de Israel volverán a la vida y gozarán de los bienes preparados para ellos desde el principio y recibirán el premio de sus obras...**
>
> PsJ Num 11,26 (574)

---

571) Es evidente que LXX traduce Agag por Gog, basándose en el recurso de la asonancia, tan querido de los Targumim.

572) En este texto 'los campamentos de Gog' sustituyen a 'los detentores (*mry*) de las riquezas' de N, donde se detectaba una alusión a los romanos (cfr *supra*); resultan, pues, equivalentes Gog y Roma.- Cfr *PsJ Lev 26,44*: "... mi Palabra no los dispersará en el reino de Media ni los destruirá en el reino de Grecia ni anulará mi pacto con ellos en el reino de Edom. Porque yo soy el Señor su Dios *en los días de Gog*"

573) Breve comentario a F Num 11,26 en Levey, *o.c.*, p 17.

574) Estudio de este texto en Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, pp 127-139.

En esta versión PsJ no menciona al Rey Mesías, sino al Kyrios (575); tampoco Magog designa a un personaje (contra N), sino a una región; el rey que sale de Magog no se identifica, pero no puede ser otro que Gog (cfr Ez 38-39, donde se inspira PsJ). Lo curioso es que esta tradición de PsJ está retomada por Apoc 20,8-15, o, en otras palabras, Apoc lee Ez 38-39 a través de la relectura de PsJ:

> **Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra, numerosos como la arena del mar. Subieron por toda la anchura de la tierra y cercaron el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el diablo su seductor fue arrojado al lado de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.**
>
> **Luego vi un gran trono blanco y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia sin dejar rastro. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono; fueron abiertos unos libros y luego se abrió otro libro, que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras.**
>
> **El mar devolvió los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lado de fuego -este lago de fuego es la muerte segunda- y el que no halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego**
>
> Apoc 20,7-15

---

575) Es sumamente importante notar aquí que PsJ usa el título de *Kyrios* para Yahweh sin dependencia de LXX; la misma mención de *Kyrios*, con independencia de LXX aparece en una Tosefta targúmica publicada por J.Heinemann: *'yzl msh wqwm 'l ym' w'mr lym' z' mn qdmyy bsmy tyzyl wtymr lym' d'n' slwḥyh dywṣr br'syt gly 'wrhk s'h z'yr' 'd dy'brwn bgwwk pryqwy dqyrys dsbtwy dy'qb sryyn b'q' wsn'yhwn rdpyn bṭryhwn. ("Vé, Moisés, y sitúate frente al m*ar y dí al mar: apártate de ante mí. En mi nombre irás y dirás al mar: que yo soy el enviado del que crea en el principio. Abrase tu camino por un breve tiempo hasta que pasen por en medio de tí los redimidos del *Kyrios*, pues las tribus de Jacob viven en la tribulación y sus enemigos los persiguen") (J.Heinemann, 'Remnants of Ancient Piyyutim in the Palest. Targum Tradition', *HaSifrut* 4 (1973) 362).

También N Deut 32,1 usa *qyrys*: "Voy a ser reunido de en medio del mundo y no he testificado contra los hijos del *qyrys*". Sin embargo, N en Num 11,26 usa *Mesías* en lugar de *Kyrios*. Este uso podría dar razón, sin negar la indudable influencia septuagintal, del título *Kyrios* aplicado en la literatura neotestamentaria a Jesús. El mismo Levey , precisando que PsJ Num 11,26, "eschatological but not messianic", reconoce en el uso de *qyrys* "perhaps a veiled messianic hint" (*o.c.*, p 17, y nota 47 en p 150). Cfr J.Fitzmyer, *Theología de San Pablo*, Madrid 1975, pp 97-103.

La relación entre este texto de Apocalipsis y PsJ Num 11,26 ha sido detenidamente estudiada por M.McNamara y R.Carmona (576).

En ambos textos aparece la conjura de los reyes contra Israel, la destrucción por el fuego, la visión de los muertos en la batalla, la resurreción final, el premio a cada cual según sus obras. McNamara concluye que al texto de Apoc subyacen unas tradiciones, aún no fijadas, como las que recoge PsJ. Para nosotros es éste un dato más que prueba la antigüedad de los oráculos que conexionan al Rey Mesías con Gog y Magog.

---

576) M.McNamara, *The NT and PT*, pp 233-237. Rodríguez Carmona, *o.c.*, p 139.

EPILOGO

Acabada mi lectura de los textos targúmicos, desistí de redactar un capítulo de conclusiones generales, por las razones que ya expuse en el preámbulo. Sin embargo, y como quiera que el editor insiste y porque mi decisión tampoco se debe a que uno no tenga ninguna conclusión en absoluto, ofrezco este modesto epílogo con el carácter de observaciones finales, que juzgo además pertinentes.

La primera observación es que los estudios targúmicos se justifican por sí mismos y en sí mismos, pues el Targum emcierra una riquísima literatura de traducción y derásica, perfectamente diferenciada dentro de la literatura judía. Metodológicamente entiendo que no le hará justicia y además correrá peligro de arriesgados desenfoques quien se acerque al Targum sólo 'en función de': por ejemplo, en función de entender el Nuevo Testamento; y tal peligro solemos correr los cristianos con toda la literatura rabínica y judía en general. Engañaría y me engañaría si dijera que esta investigación mía ha sido realizada sin 'prejuicios' y 'sin funcionalidades cristianas'; pero también he de confesar que a lo largo de la misma uno ha quedado embebido en el mismo texto targúmico: de ahí el análisis lento, minucioso y amoroso del texto arameo sin más preocupación que leerlo y entenderlo. Y dicho esto, añado en seguida que el conocimiento de esta literatura targúmica y sus mecanismos y recursos de traducción, exégesis y predicación, es esencial al estudioso del judaísmo y del Nuevo Testamento, como en los análisis realizados en esta obra el lector habrá podido o podrá comprobar y como autoridades bien reconocidas han señalado repetidamente.

La segunda observación es acerca de un dato que se ha impuesto con evidencia en este estudio: En algunos casos, Onq revisa al Targum Palestinense; más aún, parece que por debajo tiene una redacción como la del Targum Palestinense. El caso más llamativo lo hemos observado en Gn 49,11 (cfr pp 80-83 y 141-144), donde la imagen del Mesías Maestro de la Ley ha desplazado a la imagen del Mesías Rey. Indicios de esta revisión a una tradición anterior palestinense se detectan también en Gen 49,8-9 (cfr pp 118-119), en la sistemática revisión del título *Mesías Rey* (cfr pp 141-143), en la supresión

del versículo mesiánico de Gen 49,18 (cfr nota 280 y p 154) y en el poema sobre la palabra de Dios y la de los hombres de Num 23,19 (cfr pp 240s). ¿Sería posible deducir de este dato una conclusión generalizada sobre la relación entre Onq y TgP? Entiendo que los fenómenos a los que acabo de hacer referencia son muy significativos, pero su generalización exigiría un estudio previo alargado a otros muchos temas. Pero existe además un camino bien corto: Yo estoy convencido que los estudios targúmicos tienen que pasar por el análisis sinóptico de los diversos targumim, análisis que debe ser ancho... y total; de este estudio se produciría el descubrimiento de las diversas capas redaccionales, la identificación de las diversas tradiciones y la determinación de su *Sitz im Leben*, la individuación de las diversas escuelas de traducción, cada una con sus principios y métodos característicos; y se nos revelaría mejor la naturaleza del fenómeno targúmico.

La tercera observación se refiere a un cierto 'retrato' del Mesías, que cabe suponer realizable después de este análisis. En el TgP el Mesías tiene un rasgo primero y decisivo: que es rey, y rey de la casa de Judá, y es libertador del pueblo, congregador de todos los cautivos de Israel y de todos los judíos de la Diáspora, líder con Moisés de un nuevo y definitivo éxodo, dominador de las naciones, restaurador del reino de Israel, guerrero y justiciero, vengador de Israel, juez mortal de sus enemigos, vencedor de Gog y Magog... Estos rasgos del más típico Mesías nacional están matizados con otras afirmaciones: No tolera el derramamiento de sangre inocente ni la rapiña ni la desvergüenza, inaugurará una época de abundancia en la que el pueblo encontrará su liberación definitiva; precisamente en su tiempo la Ley será observada y se convertirá en la medicina que cure la herida producida en el pueblo por la mordedura de la serpiente primitiva; el Mesías es realmente un enviado de Dios que viene 'de lo alto', legitimado por la Palabra de Yahweh que le acompaña, y que trae una salvación eterna, no pasajera como fue la de otros redentores de antaño. La aparición de este rey permanece en el secreto de Dios; se espera en una noche de Pascua, una tradición bien antigua habla de Migdal 'Eder, en cualquier caso, surgirá de en medio de un pueblo dedicado al estudio y cumplimiento de la Ley. En este retrato aparece un rasgo central: es el liberador enviado y legitimado por Dios; el TgP acentúa los trazos del rey guerrero, que denotan una comprensión bélica-política-nacional de la salvación; pero también se advierten, aunque en segundo plano, otros trazos que hablan de la existencia de otra concepción de la liberación, más ligada a los círculos piadosos y estudiosos

de la Ley que a los políticos y militares. Onq y la literatura rabínica van a acusar más este aspecto en el 'retrato' que ellos hagan del Mesías. Como hemos expuesto ampliamente en el cuerpo de nuestro estudio, la tradición mesiánica regia sufrió una profunda revisión por razones políticas (prudencia frente a Roma), psicológicas (frustración tras el fracaso de los diversos movimientos revolucionarios mesiánicos) y teológicas (pretensión cristiana de que la Ley había sido abolida). Así el judaísmo vino a recuperar una tradición que el carácter belicoso de los sacerdotes reyes macabeos había oscurecido en demasía.

Uno entiende que hay un punto que merece estudiarse con mayor cercanía para dilucidar con realismo lo que hay detrás de los tópicos y los clisés literarios: ¿Qué salvación se esperaba del Mesías? El paso del Mesías Rey al Mesías Maestro expresa una frustración, pero también una purificación. La aparición del Mesías sufriente, o la asunción por parte del Mesías de los rasgos del Siervo de Yahweh, indica, como hemos observado en nuestro estudio, que la dureza de la vida enseñó a judíos y cristianos que el Mesías tenía que padecer, y que la salvación no se podía entender exclusivamente en términos políticos o nacionalistas que a la postre no eran más que racistas o meras superficialidades y contingencias.

Y una última palabra para aclarar que estas breves observaciones finales no son la conclusión de tan amplio libro, ni lo que habría justificado tan ardua investigación; de lo contrario esto sería algo así como el parto de los montes. El trabajo realizado ha sido una lectura lenta y cariñosa de viejos textos targúmicos, en diálogo permanente con textos y autores, y lo que este trabajo exige -al menos es esa la intención de su autor- es que nuevos interlocutores entren en la conversación, la retomen, la animen y la sigan.

Alcantarilla,
Febrero de 1981

BIBLIOGRAFIA E INDICES

BIBLIOGRAFIA

ABELSON, J. 'The Shechina and the Word' en *The Inmanence of God in Rabbinic Literature*. London 1912, pp 146-173.

ABERBACH, M. 'Patriotic Tendencies in Targum Onkelos', *JHSt* 1(1969) 13-24.

" - GROSSFELD,B. *Targum Onqelos on Genesis 49. Translation and analytical Commentary*, Missoula, Montana 1976.

ALBRIGHT, W.F. 'The Oracles of Balaam', *JBL* 63 (1944) 207-233.

" *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968.

ALLEGRO. J.M. 'Further Messianic References in Qumran Literature', *JBL* 75 (1956) 174-176.

ALONSO DIAZ, J. 'Mito y colaboración mitológica en la figura del Mesías', *XXVII Semana Bíblica Española*, Madrid 1970, pp 219-229.

" " 'Cómo y cuándo entra, dentro de la línea del mesianismo clásico, el aspecto sacerdotal, *EstBibl* 1956, 283-298.

ALONSO SCHOEKEL, L. *Los Libros Sagrados* (Traducción con introducción y notas a los libros del AT), Madrid, Ed.Cristiandad, 1966ss.

ARNDT, W.F. - GINGRICH,F.W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. Cambridge-Chicago 1957.

AYERS, W. *Die Hoffnung Israels: Die Lehre der alten Juden von dem Messias, wie sie in den Targumim dargelegt ist.* Frankfurt am Main, 1851.

AYTOUN, R.A. 'The Servant of the Lord in the Targum', *JTS* 23 (1921) 172-180.

BACHER, W. *Die exegetische Terminologie der jüdischen und Traditionsliteratur*, Leipzig 1905.

BAILEY, J. W. 'The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism', *JBL* 53 (1934) 170-187.

BALAGUE, M. 'La esperanza mesiánica', *RBiCal* 20 (1958) 61-69.

BALDENSPERGER, W. *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*. Strassbourg 1903.

BARRET, C.K. *The Gospel according to St. John*. London 1955, reprinted 1965.

BARTHELEMY, D. - MILIK, J.T. *Discoveries in the Judaean Desert. I. Qumrân Cave I*. Oxford 1955.

BARTINA, S. 'Aportaciones recientes de los Targumim a la interpretación neotestamentaria', *EstEcl* 39 (1964) 361-376.

BASSFREUND, J. 'Die Erwähnung Jochanans des Hohenpriesters in Pseudojonathan zu Deut 33,11 und das angeblich hohe Alter dieses Targums' *MGWJ* 44 (1900) 481-486.

BENT NOACK *Spätjudentum und Heilsgeschichte*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.

BENTZEN, A. *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich 1948.

" *King and Messiah.* London 1954.

BERGER, K. *Die Gesetzauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund in Judentum und in Alten Testament*. Neukirchener Verlag, 1972.

BERLINER, A. *Targum Onkelos*, Berlin 1884.

BERNHARDT, K.H. 'Zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targum Jeruschalmi I' en *Gott und die Götter: Festgabe für Eric Fascher zum 60 Geburtstag*. Berlin 1958, pp 68-83.

BETZ, O. 'Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias', *RQ* 3 (1961-62) 41-70.

BEYER, H.W. Artículo 'Therapeuo', en *TWbNT*.

BEYER, K. *Althebräische Grammatik*. Göttingen 1969.

BIBLE DE JERUSALEM (Traducción, introducciones y notas).

BLACK, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford 1967^3.

BLAISE, A. *Dictionnaire Latin-Francais des Auteurs Chrétiens*. Turnhout 1954.

BLENKINSOPP, J. 'The Oracle of Judah and the Messianic Entry (Gen 49,8-12 Zac 9,9 Mc 11,1-6 paral), *JBL* 80 (1961) 55-64.

BLOCH, R. 'Ecriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash, *Cahiers Sioniens* 1 (1954) 9-34.

" 'Quelques aspects de la Figure de Moïse dans la tradition rabbinique' en *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Paris 1955, pp 381-389.

" 'Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar. Mth I,3' en *Mélanges bibliques rediges en l'honneur d'André Robert*. Paris 1957, pp 381-389.

" 'Note Méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique, *RecSR* 43 (1955) 194-227.

BONSIRVEN, J. *Eschatologie rabbinique d'après les Targums, Talmuds, Midraschs: Les élements communs avec le Nouveau Testament*. Roma 1910.

" *Le Judaïsme Palestinien au Temps de Jésus-Christ*. Paris 1934.

" *Exegèse rabbinique et exegèse paulinienne*. Paris 1939.

" *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. Roma 1955.

BORGEN, P. 'Observations on the Targumic Character of the Prologue of John', *NTS* 16 (1970) 288-295.

BOTTERWECK, J. - RINGGREN, H. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Madrid 1973ss. (en curso de publicación).

BOUSSET, W. *The Antichrist Legend*. London 1896.

" *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen 1926.

BOVER, J. - CANTERA, F. *Sagrada Biblia* (traducción con introducciones y notas), Madrid 1971^6.

BOWKER, J. 'Haggadah in the Targum Onk', *JSS* 12 (1967) 51-65.

" *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge 1969.

BRAUN, F.M. 'Le Sacrifice d'Isaac dans le Quatrième Evangile et d'après le Targum', *NRT* 101 (1979) 481-497.

BRAYER, M.M. *Pseudo-Jonathan on Gen.* Dissertation. Yeshiva University, 1950.

BRIERRE-NARBONNE, J. *Exégèse targumique des prophéties messianiques. Exégèse zahorique des prophéties messianiques.* Paris 1933-1935.

" *Exégèse midrashique des prophéties messianiques. Exégèse talmudique des prophéties messianiques.* Paris 1934-1945.

" *Exégèse apocriphe des prophéties messianiques.* Paris 1937.

" *Le Messie Souffrant dans la Littérature rabbinique.* Paris 1940.

BRIGHT, J. *Early Israel in Recent History Writing.* London 1956.1960.

" *A History of Israel.* Philadelphia 1959, London 1960. (Versión española: *La historia de Israel.* Bilbao 1966).

BROOKE, A.E.- McLEAN, N. *The Old Testament in Greek.* Cambridge 1906ss.

BROWN, R. 'The Messianism of Qumran', *CBQ* 1957, 43-82.

" *The Birth of the Messiah*, New York 1977.

BROWN, S. 'Deliverance from the Crucible: Some further Reflexions on 1QH III,1-18', *NTS* 14 (1967-68) 247-259.

BROWNE, L.E. *The Messianic Hope in its Historical Setting.* London 1951.

BUCHANAN, G.W. *Revelation and Redemption. Jewish Documents of Deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides.* Dillsboro 1978.

BULTMANN, R. *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen 1953, 1965[5] (Versión inglesa en SCM, London 1965).

CAQUOT, A. 'La Parole sur Juda dans le Testament Lyrique de Jacob (Gen 49, 8-12)', *Semitica* 26 (1976) 5-32.

" 'Shiloh (Gen 49,10) et le Cantique des Cantiques', *RHR* 191 (1977 A) 118-119.

" - LEMAIRE, A. 'Les Textes Araméens de Deir 'Alla', *Syria* 54-55 (1977-78) 189-208.

CARMICHAEL, C.M. 'Some Sayings in Genesis 49', *JBL* 38 (1969) 435-444.

CARMIGNAC, J. 'La Notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran, *RQ* 7 (1969) 17-31.

" 'Les Dangers de L'Eschatologie', *NTS* 17 (1970-71) 365-390.

CAVALLETTI, S. 'Abramo come Messia e "ricapitolatore" del suo popolo', *SMSR* 35 (1964) 251-265.

CAZELLES, H. 'Shilo, the Customary Laws and the Return of the Ancient Kings' *Proclamation and Presence.* London 1970, pp 239-251.

CHAMBERLAIN, J.V. 'Another Qumran Thanksgiving Psalm', *JNES* 14 (1955) 32-39.

CHARLES, R.H. *Testaments of the XII Patriarchs.* London 1908.

" *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology.* London 1913[2]

CHARLES, R.H. *Religious Developement between the Old and the New Testaments.* London 1924.

" T*he Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford 1973 (reprint. de la 1 edición de 1913).

CHEVALLIER, M.A. *L' Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme el le Nouveau Testament*. Paris 1958.

CIPRIANI, S. 'Il Senso messianico degli oracoli di Balam (Num 23-24)', en *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica.* Brescia 1966, pp 57-83.

CERFAUX, L.- CAMBIER, J. *El Apocalipsis de S.Juan*. Madrid 1968.

" y otros 'L'Attente du Messie'. *Recherches Bibliques I*, Paris-Tournai 1954.

CEUPPENS, P.F. *De Prophetiis Messianicis in Antiquo Testamento scripsit.* Romae 1935.

CLARKE, E.G. 'Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and New Testament', *StRel* 4 (1974-75) 367-377.

COHEN, G.D. 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A.Altmann, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1967, pp 19-48.

COOPER, D.L. *Messiah: His Nature and Person*. Messianic Series N.2. Los Angeles 1933.

COPPENS, J. 'L'Espérance messianique. Ses origines et son developpement'.. *RecSR* 37 (1963) 113-149. 225-249.

" 'Les oracles de Biléam: Leur origine et leur portée prophétique' en *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol I. Città del Vaticano 1964, pp 67-80.

" 'Le Messianisme Royal'. *NRT* 90 (1968) 30-49. 225-251. 479-512. 622-650. 834-863.

" *Le Messianisme Royale*. Paris 1968 (Recopilación y puesta al día de sus artículos anteriores).

" 'La Bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques', *VTsup* 1957, 95-115. Volume du Congrès Strassbourg 1956.

CORTES, E. *Los discursos de Adiós de Gen 49 a Juan 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía.* Barcelona 1976.

CRIADO, R. 'Hasta que venga Silo (Gen 49,10). Recientes explicaciones católicas'. *CuBíb,* Julio-Agosto 1966.

CROSS, F.M - FREEDMANN, D.N. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Missoula, Montana 1975.

CULLMANN, O. *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel 1958.

DAHOOD, M.J. 'MKRTYHM in Gen 49,5,'*CBQ* 23 (1961) 54-56.

DALMAN, G. *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898.

" *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben*. Darmstadt 1960.

DANIELOU, J. 'L'Etoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas'. *Vigiliae Christianae*, 1957, pp 121-138.

DA SPINETOLI, O. 'La data e l'interpretazione del Protovangelo' en *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966, pp 35-56

DAUBE, D. 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rethoric', *HUCA* 22 (1949) 239-264.

DAVIES, W. D. *Torah in the Messianic Age and-or the Age to come*. Philadelphia 1952.

" *Paul and Rabbinic Judaism*. London 1958.

" *Christians Origins and Judaism. London 1962.*

" *The Setting of the Sermon on the Mounth*. Cambridge 1966.

" *The Gospel and the Land*. Berkeley-Los Angeles-London 1974.

" *El Sermón de la montaña*. Presentación y epílogo de Alejandro Díez Macho. Madrid 1975.

DE JONGE, M. 'Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel', *NTS* 19 (1973) 246-270.

DELCOR, M. *Les Hymnes de Qumran (Hodayot).* Paris 1962.

" 'Le Testament de Job, la Prière de Nabonide et les Traditions targoumiques'. En *Bibel und Qumran,* Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 1968, pp 157-174.

" art. 'Psaumes de Salomon', en *Supl Dictionnaire de la Bible.*

DENNEFELD, L. *Le Messianisme*. Paris 1929.

DESCAMPS, A. 'Moïse dans les Evangiles et dans la Tradition apostolique', en *Moïse, l'Homme de l'Alliance*. Paris 1955, pp 171-187.

DE VAUX, R. *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris 1958 (Versión castellana, Barcelona 1964).

DIEZ MACHO, A. *Ms Neophyti 1* (*Editio Princeps* con introducciones y anexos): Vol I: Genesis, Madrid-Barcelona 1968; Vol II: Exodo, Madrid-Barcelona 1970; Vol III: Levítico, Madrid-Barcelona 1971; vol IV Numeros, Madrid 1974; Vol V: Deuteronomio, Madrid 1978; Vol VI: Apéndices, Madrid 1979.

" " *Biblia Polyglota Matritensia. Series IV.* Targum Palestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque hispanica versio. L. 4: Numeri. Editio critica curante -- --. Madrid 1977.

" " 'Targum on Ez 37', *Bib* 39 (1958) 198-205.

" " 'En torno a las ideas de W.D.Davies sobre el Sermón de la Montaña' Epílogo a la edición castellana de la obra de W.D.Davies: *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975, pp 185-245.

DIEZ MACHO, A. '¿Habla de la Virgen el Antiguo Testamento?' *Madre y Maestra*, Mayo 1978, pp 15-17.

" " 'Deráš y exégesis del Nuevo Testamento', *Sefarad* 35 (1975) 37-89.

" " 'El Logos y el Espíritu Santo'. *Atlántida* 1 (1963) 381-396.

" " 'The recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and the Relationship with Other Targums'. *VTsupl* 7 (1959) 222-245.

" " *Historia de la Salvación*. Madrid 1968.

" " *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Salamanca 1974 (en colaboración con E. SCHWEIZER).

" " 'Targum y Nuevo Testamento' en *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano 1964, pp 153-185.

" " 'En torno a la datación del Targum Palestinense', *Sefarad* 20 (1960) 3-16.

" " '¿Cesará la Torá en la edad mesiánica?', *EstBibl* 12 (1953) 115-118 (1954) 5-51.

" " *La Sagrada Biblia más bella del mundo. Antiguo y Nuevo Testamento.* Nueva traducción de los textos originales con comentarios por el R. prof. -- -- y colaboradores. Editorial Codex. Buenos Aires-Barcelona 1962-1965.

" " *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Barcelona 1972. Madrid 1979.

DIEZ MERINO, L. *La Vocación de Abraham (Gen 12,1-4a)*. Roma 1970 (Resumen de la tesis doctoral)

DIP, G. 'Problema del Mesías Paciente'. *EstEcl* 43 (1968) 155-179.

DIX, G.H. 'The Messiah ben Josef'. *JTS* 27 (1926) 130-143.

DODD, C.H. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge 1965 (trad esp, Madrid 1978)

" *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge 1965 (trad esp, Madrid 1978)

DONNER, H. 'Balaam Pseudopropheta. Beiträge zur Alttestamentliche Theologie'. *Festschrift für W. Zimmerli.* Göttingen 1977, pp 112-123.

DRUMMOND, S. *The Jewish Messiah. A Critical History of the Messianic Ideas of the Jews from the Pise of the Maccabees to the Closing of the Talmud*. London 1877.

DUPONT, J. 'La Parabole du figuier que bourgeonne (Mc XIII,28-29 et paral)'. *RB* 1968, pp 526-548.

" - SOMMER, A. 'La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un Hymne de Qoumrân, *Revue de l'Histoire des Religions* 1955, pp 174-188.

DüRR, L. *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*. Berlin 1925.

EDERSHEIM, A. *Prophecy and History in the Relation to the Messiah*. London 1885.

EDGAR, S.L. 'New Testament and Rabbinic Messianic Interpretation', *NTS* 5 (1958-59) 47-54.

EISSFELDT, O. *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen 1964³ (Versión inglesa: Oxford 1965).

" 'Die Komposition der Bileam-Erzählung', *ZAW* 1939, pp 212-241; y en Kleine Schriften II, pp 199-226. Tübingen 1963.

" 'Sinai-Erzählung und Bileam-Sprüche', *Kleine Schriften IV*, 21-23, Tübingen 1968.

ELBOGEN, I. 'Die Messianische Idee in dem alten jüdischen Gebeten'. *Festschrift zu Hermann Cohen.* Berlin 1912, pp 669-679.

EMERTON, J.A. 'Some Difficult Words in Genesis 49'. En *Words and Meanings. Essays Presented to D. Winton Thomas.* Cambridge 1968, pp. 81-93.

ENGNELL, I. *A rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament*. Nashville 1969. Esp pp 123-179:' Prophets and Prophetism in the Old Testament and Judaism'; pp 237-241: 'The Son of Man'.

ETHERIDGE, J.W. *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*. London 1862-1865 (Sólo traducción inglesa) Reprint New York 1968.

FAUR, J. 'The Targumim and Halakha', *JQR*, NS, 66 (1975) 19-26.

FEUILLET, A. 'Le Messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israel', *RScR* 36 (1949) 182-229.

" 'Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse', *RB* 66 (1959).

" 'La signification fondamentales de Mc XIII. Recherches sur l'éschatologie des Synoptiques', *Revue Thomiste* 80 (1980) 181-215.

FIEBIG, P. *Jüdische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters unter besonderen Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament*. Tübingen 1911.

FIELD, F. *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum Interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*. Oxford 1875.

FITZMYER,J.A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. London 1971.

" 'Methodology in the Study of Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament'. En *Jesus aux Origines de la Christologie*, ed J.Dupont, Grembloux 1975.

" *Teología de San Pablo*. Madrid 1975.

" *A Wandering Aramean*. Missoula 1979.

FREY, J.B. 'Le conflict entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des Juifs de son temps', *Bib* 14 (1933) 133-149. 269-293.

FRIEDLANDER, G. *Pirkê de Rabbi Eliezer, Translated and Anotated with Introduction and Indices*. New York 1916, Reprinted 1970.

GANSS, G.E. 'The Messianic Ideas of Jesus' Contemporaries', *CBQ* 6 (1944) 37-52.

GASTER, T.H. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. New York 1969

" *Thespis*, New York 1966.

GERTNER, M. 'Midrashim in the New Testament. *JSS* 7 (1962) 267-298.

GESENIUS, W. *Hebräisches und aramäisches Hend-Wörterbuch über das Alte Testament*. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959[17].

GIBLET, J. 'Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien Judaïsme'. En *L'Attente du Messie, Rech Bibl*, Bruges 1968, pp 85-130.

GINGSBURGER, M. 'Christliche Ideen im Targum Jeruschalmi?' *Jes. Halb* 5 (1896) 73-74.

" *Das Fragmententhargum*, Berlin 1899.

" *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift, herausgegeben von* – –. Hildesheim-New York 1971.

GINZBERG, L. *The Legends of the Jews*, 7 vols. Philadelphia 1909ss.

" 'Some Observations of the Attitude of the Synagoge towards the Apocalyptic-Eschatological Writings'. *JBL* 41 (1922) 115-136.

GOLDBERG, A.M. *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen Rabbinischen Literatur*. Berlin 1969

" 'Die Spezifische Verwendung des Terminus Schekhinah im Targum Onkelos'. *Judaica* 19 (1963) 431ss.

GOLDING, J. *The Fathers according to Rabbi Nathan, Translated from the Hebrew by* – –. New Haven, Yale University Press, 1956.

GOOD, E. 'The Blessing on Judah', *JBL* 82 (1963) 427-432.

GOODSPEED, G.S. *Israel's Messianic Hope to the Time of Jesus*. New York 1900

GORDON, C. *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.

GRANT, F.C. *Ancient Judaism and the New Testament*. Edimburg and London 1960.

GRAY, C.B. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers. The International Critical Commentary*. Edimbourg 1903.

GREENSTONE, J.H. *The Messiah Idea in Jewish History*. Philadelphia 1906.

GRELOT, P. 'Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament'. En *La Venue du Messie, Rech Bibl VI*, 19-50.

" 'De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jn 7,38)'. *RB* 66 (1959) 369-374; 67 (1960) 224-225.

" 'Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode'. *Bib* 42 (1961) 49-60.

" 'Etudes néotestamentaires et sources haggadiques'. *Bib* 42 (1961) 458ss.

" 'L'Exégèse messianique d'Isaie LXIII,1-6'. *RB* 70 (1963) 371-380.

" *L'Esperance Juive à l'heure de Jésus*. Paris 1978.

GRESSMANN, H. *Der Ursprung der israelitischen-jüdischen Eschatologie*. Göttingen 1905.

" 'The Sources of Israel's Messianic Hope' en L.LANDMANN, *Messianism* ... pp 3-24.

" *Der Messias*. Göttingen 1929.

GROSS, W. *Bileam literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 23-24*. Studien zum A. und NT, 38. München 1974.

GROSSFELD, B. *A Commentary on the Text of a New Palestinian Targum (Codex Neophyti) on Gen i-xxv*. Dissertation, John Hopkins University 1968.

" *A Bibliography of Targum Literature*. New York 1972 (Contiene 1.054 títulos), vol II, 1977 (llega a 1822 títulos).

GRUNDMANN artículo 'Agathós', en *TWbNT*

GUNNEWEG 'Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche (Gen 49 Dt 33 Jdc 5)', *ZAW* 76 (1964) 245-255.

GUNKEL, H. *Genesis übersetzt und erklärt*. Göttingen 1922[5].

HABERMANN, A.M. *Meghillot Midbar Jehûdah*. Jerushalaim 1959.

HAMP, V. *Der Begriff 'Wort' in dem aramäischen Bibelübersetzungen*. München 1938.

HARRIS, R. 'Traces of Targumism in the New Testament', *ExpTim* 32 (1920-1921) 373-376.

HEGERMANN, H. *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Pesitta*. Gütersloh 1954.

HEINEMANN, J. *Darkey Ha'aggadah (Procedimientos de la Haggadah)*. Jerusalem 1949.

" 'Remnants of Ancient Piyyutim in the Palestinian Targum Tradition' (en hebreo), *Ha-Sifrut* 4 (1973) 362-375.

" 'Early Halakhah in the Palestinian Targumim', *JJSt* 25 (1974) 114-122.

" 'The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Efraim', *HarvTR* 68 (1975) 1-15.

HENRY, C.F. *The Messianic Concept in Israel*. Christ. tod. 6 (1961s) 7-12.75-78

HERING, J. 'Messie Juif et Messie Chrétien'. *RHPhR* 18 (1938) 419ss.

HERSKOVICS, M. *hhlkh wh'gdh btrgwm 'wnqlws (Halakah y Haggadah en el Targum de Onqelos)*. Dissertation. Yeshiva University.

HIGGER, M. The Jewish Utopia. Baltimore 1932.

HIGGINS, A.J.B. 'Priest and Messiah'. *VT* (1953) 321-336.

" 'Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho'. *NT* 9 (1967) 298-305.

HILL, H.E. *Messianic Expectations in the Targum to the Psalms*. Dissertation. Yale University, 1955 (Breve resumen en *ZNW* 49 (1958) 100 116.

HINSON, H. 'Hodayot III,6-18, In What Sense Messianic?' *RQ* 2 (1960) 183 203.

HOFFMANN, J.G.H. 'Jésus Messie Juif' en *Aux sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges M.Goguel.* Neuchâtel-Paris 1950, pp 103-112.

HOFTIJZER, J. - VAN DER KOOIJ, G. *Aramaic Texts from Deir 'Alla*. Documenta Orientis Antiqui, XIX. Leiden 1976.

HRUBY, K. 'Die Messiaserwartung in der talmudischen Zeit'. *Jud* 20 (1964) 73-90. 193-212; 21 (1965) 100-122.

" *Messianisme et eschatologie dans la tradition rabbinique*. Lex Orandi, 40. Paris 1967, pp 43-63.

HUHN, E. *Die Messianischen Weissagungen des Israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert von* -- --. Freiburg,-Leipzig u. Tübingen 1899.

HUIDBERG, F. 'The Canaanite Background of Gen I-III'. *VT* 10 (1960) 285-294.

HUMBERT, P. 'Le Messie dans le Targum des Prophètes'. *RTPhil* 43 (1910) 420-447; 44 (1911) 5-46.

HURWITZ, S. *Die Gestalt des sterbenden Messias*. Zurich 1958.

IBN SHMUEL *Mdršy G'wlh (Midrashim of Redemption)*. Jerusalem 1968.

JAUBERT, A. 'Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme'. En *Exégèse Biblique et Judaïsme*. Strassbourg 1973, pp 219-236.

JASTROW, M. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols. Ed Pardes Publishing House, New York 1950).

JENNI, E. - WESTERMANN, C. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Munich 1971 (*Ed esp en curso de publicación Madrid 1978.

JEREMIAS, J. *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum*. Deutsche Theologie II, 1929.

" *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960^3 (Versión inglesa: *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1966) Versión española: *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980.

" *Teología del Nuevo Testamento, I*. Salamanca 1974 (Versión española del original alemán: *Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu)*.

" *Las Parábolas de Jesús*. Estella 1970 (Versión española del original alemán: *Die Gleichnisse Jesu*).

" Artículos: 'Pais Theou', 'Moyses', 'Elias', 'Poimen' en *TWbNT*.

JEROME BIBLICAL COMMENTARY (THE) (Versión española en 5 Vols, Madrid 1971ss), bajo la dirección de R.E.BROWN, J.A.FITZMYER y E.MURPHY.

JOüON, P. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*. Roma 1923, edic fotomec 1963

JURGRAU, M. 'Targumic and Midrashic Methods of Interpretation'. *Bar Ilan* 12 (1974) 179-199.

KASHER, M. *Aramaic Versions of the Bible: A Comprensive Study of Onkelos, Jonathan, Jerusalem Targums, and the Full Jerusalem Targum of the Vatican Manuscript Neofiti 1*. Torah Shelemah, vol 24. Jerusalem 1974 (en hebreo).

KAUFMAN, Y. *The Messianic Idea. The Real and the Hidden Son of David*. Jerusalén 1961.

KELLERMANN, U. *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine Traditionsgeschichtliche Einführung*. Neukirche 1971.

KIPPENBERG, H.G. *Garizin und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*. Berlin-NewYork 1971.

KITTEL, G. - FRIEDRICH, G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWbNT). Stuttgart 1933ss.

" Artículo 'Anámnesis', en *TWbNT*

KITTEL, H.J. *Die Stammessprüche Israels, Genesis 49 und Deut 33, traditionsgeschichtlich untersucht*. Berlin 1959.

KLAUSNER, J. *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. New York 1955.

KLEIN, M.L. 'Notes on the Printed Edition of Ms Neofiti 1', *JSS* 19 (1974) 216-230.

" 'The Extant Sources of the Fragmentary Targum to the Pentateuch', *HUCA* 46 (1975) 128.

" 'Converse Translation: A Targumic Technique', *Biblica* 57 (1976) 515-537.

" 'The Messiah 'That Lead upon a Cloud' in the Fragment Targum to the Pentateuch', *JTS* NS 29 (1978) 137-139.

KOCH, K. 'Messias und Sündervergebung in Jesaja 53 - Targum', *JSJ* (1972) 117-148.

KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953 (En curso de publicación: *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, dritte Auflage, Leiden 1974).

KOHLER, K. *Jewish Theology systematically and historically Considered*, 1918 Reprinted, New York 1968.

KOHLER, K. *Der Segen Jacobs mit besonderer Berücksichtigung der Alten Versionen und des Midrasch*. Berlin 1867.

KOMLOS, Y. ' **h'gdh btrgwmy brkt y'qb** (Haggadáh en los Targumim de la bendición de Jacob)', *Bar Ilan* 1 (1963) 195-206.

KRAELING *The Synagoge (Excavations at Dura-Europos. Final Report, VIII, part I)*. New Haven 1956.

LAGARDE, P. De *Hagiographa Chaldaice*. Lipsiae 1873.

" *Prophetae Chaldaice*. Lipsiae 1872.

LAGRANGE, M.J. 'Notes sur le Messianisme au Temps de Jésus', *RB* 21 (1905) 481-514.

" *Le Messianisme chez les Juifs*. Paris 1909.

" *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris 1931.

LANDMANN, L. *Messianism in the Talmudic Era. Selected with an Introduction by* -- --. New York 1979.

LASOR, W.S. *The Messianic Idea in Qumran. Studies and Essays in honor of A. A. Neuman*, pp 343-364. Philadelphia 1962.

LAUFEN, R. *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*. Bonn 1980.

LAURENTIN, R. *Structure et Théologie de Luc I-II*. Paris 1964.

LAUTERBACH, J.Z. *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. Philadelphia 1949.

LAVENE, A. 'The Blessings of Jacob in Syriac and Rabbinic Exegesis'. *Studia Patristica* VII, pp 524-530. Berlin 1966.

LE DEAUT, R. 'The Current State of Targumic Studies', *BibTB* 4 (1974) 1-32.

" *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes completes, avec introduction, parallèles, notes et index*. Paris 1978-79.

" *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque Juive à partir du Targum d'Exode XII,42*. Roma 1963.

" 'La presentation targumique du Sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne'. En *Studiorum Paulinorum Congressus. Analecta Biblica* 17-18, vol 2. Roma 1963.

" 'Miryam, Soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie'. *Bib* 45 (1964) 198-219.

" *Liturgie Juive et Nouveau Testament. Le Temoignage des versions araméens*. Roma 1965.

" 'Les études targumiques: Etat de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament'. *Ephemerides Theologicae Lovanienses 44* (1968) 5-34.

" *Introduction à la Littérature Targumique*. Roma 1966.

" 'Tradition Juive et Exégèse chrétienne'. *XXVI Semana Bíblica Española', 1969, pp 7-33.*

" 'La Tradition juive ancienne et l'Exégèse chrétienn primitive'. *RHPhR* 1 (1971) 31-50.

" 'Targumic Literature and New Testament Interpretation', *BibTB* 4 (1974).

" *Targum des Chroniques* (2 Vols). Roma 1971.

LEIPOLD, J. - GRUNDMANN, W. *El Mundo del Nuevo Testamento*. Madrid 1973

LEON-DUFOUR, X. *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*. Paris 1977 (trad esp, Madrid 1979).

LEVEY, S.H. *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*. Hebrew Union College. Cincinnati-New York- Los Angeles-Jerusalén 1974.

LEVI, I. *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*. Leiden 1951.

LEVINE, E.B. 'A Study of Targum Pseudo-Jonathan to Exodus', *Sefarad* 31 (1971) 27-48.

" 'Some Characteristics of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis'. *Augustinianum* 11 (1971) 89-103.

" 'The Aggadah in Targum Jonathan Ben 'Uzziel and Neofiti 1 to Genesis: Parallel References'. En *Ms Neophyti 1*, II, anexo III, pp 257-278, Madrid-Barcelona 1970.

" 'Parallels to Exodus of Pseudo-Jonathan and Neophyti 1'. En *Ms Neophyti 1*, III, anexo III, pp 419-476, Madrid-Barcelona 1971; 'Parallels to Leviticus of Pseudo-Jonathan and Neophyti 1', *ibid* anexo IV, pp 477-515.

" 'Parallels to Numbers of Pseudo-Jonathan and Neophyti 1'. En *Ms Neophyti 1*, IV, anexo III, pp 644-707, Madrid 1974.

" 'Parallels to Deuteronomy of Pseudo-Jonathan and Neophyti 1': En *Ms Neophyti 1*, V, anexo III, pp 575-629. Madrid 1978.

" 'Loca Parallela to the Midrashic Elements of Targum Neophyti 1: Genesis. *Sefarad* 34 (1974) 3-30.

LEVY, J. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, und einen grossen Teil des rabbinischen Schrifttums (2 vols.)*. Leipzig 1867.

LIEBERMAN, S. *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E - IV Century C.E.*, New York 1962.

LINDBLOM, J. 'The Political Background of the Shiloh Oracle', *VTsupl*, Congress Vol 1963, pp 78-87.

LIPINSKI, E. 'Etudes sur des textes "messianiques" de l'Ancien Testament'. *Semitica* 20 (1970) 41-57.

" *'b'hryt hymym dans les textes préexiliques'*. VT 20 (1970) 445 450.

LOHMEYER, E. *Gottesknecht und Davidsohn*. Göttingen 1945 (Reimpresión, 1953).

LOHSE, E. *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi*. Göttingen 1963^2.

" *Die Texte aus Qumrân Hebräisch und Deutsch*. München 1964.

LUZARRAGA, J. 'Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo'. *EstBibl* 30 (1971) 177-193.

" *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma 1973.

MAIER, J. 'Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik im Königreich Juda. 1. Gen 49,5-7: mkrh', *Judaica* 26 (1970) 89-92.

MALINA, B.J. *The Palestinian Manna Tradition*. Leiden 1968.

MANN, J. *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*. New York 1940. 1966. 1971[2] con amplia introducción de WACHOLDER.

MANSON, W. *Jesus the Messiah*. London 1943.

MARGULIS, B. 'Gen xlix,10 Deut xxxiii,2-3. A New Look at Old Problems'. *VT* 19 (1969) 202-210.

MARTIN, H.V. 'The Messianic Age'. *ExpTim* 52 (1940-1) 270-275.

MASSAUX, E. y otros. 'La Venue du Messie'. *Messianisme et eschatologie. Recherches Bibliques VI.* Paris-Bruges 1962.

McNAMARA, M. 'Novum Testamentum et Targum Palestinense ad Pentateuchum' *VD* 43 (1965) 288-300.

" *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Roma 1966.

" *Targum and Testament*. Irish University Press, 1968.

MENDENHALL, G.E. 'The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3'. *Light unto my Path. Old Testament Studies in honor of Jacob M.Myers.* Philadelphia 1974, pp 319-334.

MERX, A. *Chrestomatia Targumica*. Berlin 1888.

MEYER, R. 'Elia und Ahab (Tg Ps-Jon zu Deut 33,11)'. En *Abraham unser Vater. Festschrift Otto Michel.* Leiden 1963, pp 356-368.

MICHAELIS, J.H. *De Targumim usu insigni antijudaico Persona Christi, speciatim de voce Memra seu Logos a Chaldeis de Messia usurpata.* Halle und Magdeburg 1720.

MICHAUD, H. 'A propos d'un passage des hymnes (1Q Hôdayot II,7-14)', *RQ* 1 (1958) 413-416.

MICHL, J. 'Der Weibessame (Gen 3,15) in Spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung', *Bib* 33 (1952) 371-401.

MILLAS VALLICROSA, J.M. 'Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263'. *Anales de la Universidad de Barcelona, 1940,* pp 25-44.

MILLER, M.P. 'The Function of Is 61,1-2 in 11Q Melchizedek', *JBL* 38 (1969) 467-469.

MOLTMANN, J. *El Dios Crucificado*. Salamanca 1975.

MOORE, G.F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Cambridge 1927 (Ed. Schocken Books, 2 vols. New York 1971).

" 'Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron'. *HarvTR* 15 (1922) 41-85.

MORAG, S. *The Book of Daniel. A Babylonian Yemenite Manuscript (en hebreo).* Jerusalem 1974.

MORALDI, L. *I Manoscritti di Qumran.* Torino 1971.

MORAN, W. 'Gen 49 and its Use in Ez 21. 32'. *Bib* 39 (1958) 405-425.

MOWINCKEL, S. *He that Cometh.* Oxford 1956 (Traducción de la edición noruega *Han son Kommer*, Kobenhaven 1951. Versión española, Madrid 1975.

" 'Der Ursprung der Bileamsage', *ZAW* 7 (1930) 233-271.

MULDER, M.J. '1Chron 7,21b-23 und die Rabbinische Tradition', *JSJ* 6 (1975) 144-166.

MUÑOZ LEON, D. 'La Esperanza de Israel. Perspectiva de la era mesiánica en los Targumim Palestinenses del Pentateuco'. *XXX Semana Bíblica Española*,1972, pp 49-91.

" " *Dios - Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco.* Granada 1974.

" " *La Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977.

NEWMAN, J. *The Halachic Sources from the Beginning to the Ninth Century.* Leiden 1969

NICKELS, P. *Targum and New Testament. A New Bibliograph together with a New Testament Index.* Roma 1967.

NICKELSBURG,G.W.E. jr. 'Resurrection, Inmoratlity and Eternal Life in Intertestamental Judaism'. *Harvard Theological Studies XXVI.* Cambridge 1972.

NOTH, M. *Geschichte Israels.* Göttingen 1950 (Versión castellana: Barcelona 1966).

" *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch.* Stuttgart 1948.

NOTSCHER, F. 'Gen 49,10: Sylh: akk. selu'. *ZAW* 1929, pp 323-325.

OESTERLEY, W.O.E. *The Evolution of Messianic Idea. A Study in Comparative Religion.* London 1908.

OHANA, M. 'La polémique Judéoislamique et l'image d'Ismael dans le Targum Pseudojonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer'. *Augustinianum* 15 (1975) 367-387.

PACIOS LOPEZ, A. *La Disputa de Tortosa (2 vols.).* Madrid-Barcelona 1957.

PAKOZDY, L.M. 'Theologische Redaktionsarbeit in der Bileamperikope (Num 22-24) von Ugarit nach Qumran'. *Beihefte zur ZAW* 77, pp 161-176. Berlin 1958.

PATTE, D. *Early Jewish Hermeneutic in Palestina.* Missoula, Montana 1975.

PEAKE, A.S. 'The Messiah and the Son of Man'. *BJRL* 8 (1924) 52-81.;

PEREZ FERNANDEZ, M. 'Prope est aestas (Mc 13,28 Mt 24,32 Lc 21,29)'. *VD* 46 (1968) 361-369.

" " 'Crítica Bibliográfica (Recensión del tomo IV de Neofiti 1, Madrid 1974)'. *Sefarad* 35 (1975) 165-176.

PERROT, Ch. 'Essai sur le discours eschatologique (Mc XIII, 1-37 Mt XXIV, 1-36 Lc XXI, 5-36)'. *RecSR* 47 (1959) 481-514.

" *La Lecture de la Bible. Les anciennes lecturés palestiniennes du Shabbat et des Fêtes*. Hildesheim 1973.

" 'Le Targum'. *Et.Theol. & Rel.* 52 (1977) 219-230.

PHILONENKO, M. 'Un titre messianique de Bar Kokheba'. *TZ* 17 (1961) 81-88.

PICKL, J. *Messias König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*. München 1935.

PIMENTEL. A. Art. 'Medicina' en *Enciclopedia de la Biblia* (ed Garriga, Barcelona 1969).

POTIN, J. *La fête juive de la Pentecôte*. Paris 1971.

PRIGENT, P. 'Quelques Testimonia Messianiques. Leur Histoire littéraire de Qumrân aux Pères de l'Eglise'. *TheolZeit* 15 (1959) 419-430; 16 (1960) 135.

PRITCHARD, J.B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton-New Jersey 1963[3] (ANET).

RABIN, CH. *The Zadokite Documents*. Oxford 1958[2].

RANKIN, O.S. 'The Messianic Office in the Literature of Judaism and the New Testament', *ZAW* 1951, pp 259-270.

RIEDER, D. *Pseudo-Jonathan. Targum Jonathan Ben Uziel on the Pentateuch. Copied from the London MS (British Museum add 27031)*. Jerusalén 1974.

RIESENFELD, H. *Jésus transfiguré*. Upsala 1947.

" 'Jesus als Prophet'. *Spiritus et Veritas* 1953, pp 135ss.

RIGAUX, B. 'La femme et son Linage dans Genèse III,14-15', *RB* 61 (1954) 321-348.

RINGGREN, H. 'König und Messias'. *ZAW* 1952, pp 120-147.

RODRIGUEZ CARMONA, A. *Targum y Resurrección*. Granada 1978.

ROLLA, A. *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*. Roma 1954[4].

ROSENSWEIG 'The Hermeneutic Principles and their Application'. *Tradition 13* (1972) 49-76.

ROTH, C. 'The Disputation of Barcelona 1263'. *HarvTR* 43, 1970.

" *The Haggadah (de pesah). A New Edition with English Translation, Introduction and Notes, by* -- --. London 1959.

ROWLEY, H.H. 'The Suffering Servant and the Davidic Messiah'. *OTS* 8 (1950) 100-136.

" *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament.* Oxford 1965[2].

RUPPERT, L. *Jesus als der Leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs.* Stuttgart 1972.

RUSSELL, D.S. *Between the Testaments*. London 1963[2].

" *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-100 AC* London 1971[2].

SABOTTKA, L. 'Noch einmal Gen 49,10'. *Biblica* 51 (1970) 225-229.

SABUGAL, S. *Christos. Investigación exgética sobre la Cristología joannea.* Barcelona 1972.

" 'La Embajada Mesiánica del Bautista (Mt 11,2-6 Lc 7,18-23)'. *Augustinianum* 14 (1974) 5-39.

" '1Q Regla de la Comunidad IX, 11: Dos ungidos, un Mesías', *RQ* 8 (1973) 417-423.

" *La embajada Mesiánica de Juan Bautista. Historia. Exégesis teológica. Hermenéutica.* Madrid 1979.

SANDMEL, S. *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford 1978.

SCHäFER, J.P. 'Die Termini 'Heiliger Geist' und 'Geist der Prophetie' in den Targumim und das Verhältniss der Targumim zueinander'. *VT* 20 (1970) 304-313.

" *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur.* München 1972 (cfr óptima recensión de D.MUÑOZ en *Bib* 54 (1973) 559-564).

" 'Die Torah der Messianischen Zeit'. *ZNTW* 65 (1974) 27-42.

SCHALLER, B. 'Targum Jerushalmi I zu Deuteronomium 33,11. Ein Relikt aus hasmonäischer Zeit?' *JSJ* 3 (1972) 52-60.

SCHECHTER, S. *Aspects of Rabbinic Theology*. New York 1961.

SCHLIER, Artículo 'Hairesis' en *TWbNT*.

SCHOLEM, G. 'Zum Verständnis der messianischen Idee in Judentum'. *Eranos - Jahrbuch* 28 (1959) 193-239.

" *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. London 1971.

SCHREINER, J. *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Barcelona 1972.

SCHULZ, S. 'Die Bedeutung der neuen Targumforschung für synoptische Tradition'. En *Abraham unser Vater. Festschrift für Otto Michel*. Leiden 1963, pp 425-436.

SCHURER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*. A New English Version, Revised and Edited by G.Vermes and Fergus Millar. Edimburg 1973.

SCHWARZ, I. *Jesus Targumicus*. Torgau 1758-1759.

SEELIGMANN, I.L. 'Voraussetzungen der Midrashexegese'. *VTsup* 1 (1953) 150-186.

SEGERT, S. 'Der Messias nach neueren Auffassungen'. *Comm Viat* 2 (1959) 343-353.

SEIDELIN 'Der "Ebed Jahweh" und die Messiasgestalt im Jesajatargum'. *ZNW* 35 (1936) 194-231.

SELLING, E. 'Zu den Judasspruch in Jacobssegen Gen 49,8-12 und in Mosessegen Deut 33,7'. *ZAW* 1944, pp 57-67.

SHINAN, A. 'Midrashic Parallels to Targumic Traditions'. *JStJ* 8 (1977) 185-191.

SHUNARY, J. 'Insertions of mšyh' in Targum Jonathan to the Prophets'. *Tarbiz* 42 (1972-73) 259-265 (en hebreo).

SILVER, A.H. *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First to the Seventeenth Centuries*. New York 1927.

SIMON, M. - BENOIT, A. *Le Judaïsme et le Christianisme antique*. Paris 1968.

SJOBERG, E. *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*. Lund 1955.

SMITH, K. 'The Prophecy concerning Judah: Gen 49,8-12'. *CBQ* 7 (1945) 290-305.

SMITH, M. 'What is Implied by the Variety of Messianic Figures? *JBL* 1959 pp 66-72.

SPEISER, E.A. *Genesis. Introduction, Translation and Notes.* (The Anchor Bible) New York 1964.

SPERBER, A. *The Bible in Aramaic:* I, The Pentateuch according to Targum Onkelos (Leiden 1959); II, The Former Prophets according to Targum Jonathan (Leiden 1959); III, The Latter Prophets according to Targum Jonathan (Leiden 1962); IVA, The Hagiographa. Transition from Translation to Midrash (Leiden 1968); IV B, The Targum and the Hebrew Bible (Leiden 1973).

STAUFFER,E. 'Messias oder Menschensohn?' *NT* 1956, pp 81-102.

STAERK, W. *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*. Stuttgart 1938.

STANTON, V.H. *The Jewish and Christian Messiah* Edimburgh 1886.

STENNING, J.F. *The Targum of Isaiah*. Oxford 1949.

STEWART, R.A. *Rabbinic Theology*. Edimburgh-London 1961.

STEPHANUS, H. *Thesaurus Grecae Linguae*. Graz (edición de 1954).

STRACK, H.L. *Einleitung in Talmud und Midrash.* München 1961[5].

STRACK, H. - BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (6 vols). München 1922ss (3 edición: 1961ss).

STROBEL, A. 'Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20'. *ZNW* 49 (1958) 157-196.

STRUGNELL 'Notes en marge du Volumen V des "Discoveries in the Desert of Jordan" '. *RQ* 7 (1970) 163-276.

TESTA, P.E. *Genesi. Introduzione. Storia primitiva.* Torino 1969.

TESTA, E. *La formazione letteraria della benedizione di Giacobbe (Gen 49, 2-27).* Liber Annuus 23 (1973) 167-205.

TOAF, E. 'Il Messia figlio di Giuseppe'. *Annuario di Studi Ebraici* 1964-65, pp 59-67. Roma 1966.

TORREY, Ch.C. 'The Messiah Son of Ephraim'. *JBL* 66 (1947) 253-277.

TOYNBEE, A. y otros. *The Crucible of Christianity. Judaism, Hellenism and the Historical Background to the Christian Faith*. London 1969.

TREVES, M. 'Shiloh (Gen 49,10)'. *JBL* 85 (1966) 353-356.

URBACH, E.E. 'Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories'. *Tarbiz* 25 (1955-6) 272-289 (en hebreo. Sumario en inglés pp III-VII).

VAN DER WOUDE 'Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran'. *Studia Semitica Neerlandica*, 3. Assen 1957.

VAWTER, B. 'The Canaanite Background of Gen 49', *CBQ* 17 (1955) 1-18.

VERMES, G. *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*. Leiden 1961.

" 'La figure de Moïse au tournant des deux Testaments'. En *Moïse l'Homme de l'Alliance*, Paris 1955, pp 63-92.

" 'Essenes and Therapeutai', *RQ* 3 (1962) 495-504.

" *Post-Biblical Jewish Studies, VIII*. Leiden 1975. Esp pp 59-91: 'Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis'; pp 127-138: 'Haggadah in the Onkelos Targum'.

" *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. London 1973 (Traducción española *Jesús el Judío*, Barcelona 1977).

" 'Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the first Century'. *JJSt* 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64.

VITEAU, J. *Les Psaumes de Salomon. Introduction. Text grec et Traduction*. Paris 1911.

VOGT, E. *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti*. Roma 1971.

VON GALL, A. 'Zusammensetzung und Herkunft des Bileam Perikope in Num 22-24'. En *Festgruss für Bernard Stade*. Giessen 1900.

VOLZ, P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen 1934^2 (Reimpresión: Hildesheim 1966).

VON RAD, G. *Das erste Buch Moses, Genesis*. Göttingen 1956 (Versión inglesa: London 1966^2).

" *Teología del Antiguo Testamento* (2 vols). Salamanca 1972 (versión del original alemán: *Theologie des Alten Testaments*, München 1966).

" Artículo 'Israel' en *TWbNT*.

WACHOLDER, B.Z. *Messianism and Mishnah. Time and Place in the Early Halakah*. Cincinnati 1979.

WEBER, F. *Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandten Schriften*. Leipzig 1897^2.

" *System der altsynagogal palästinischen Theologie aus Targum, Midrash und Talmud*. Leipzig 1880.

WERNBERG - MOELLER, *The Manual of Discipline*. Leiden 1957.

WERTHEIMER *Byt Mdršwt* . New York 1968.

WESTERMANN, K. *El Antiguo Testamento y Jesucristo*. Madrid 1972 (Introducción de Antonino GONZALEZ BLANCO).

WEVERS, J.W. *Septuaginta. I Genesis*. Göttingen 1974.

WIEDER, N. 'The term *Qṣ* in the Dead Sea Scrolls and in Hebrew Liturgical Poetry'. *JJSt* 5 (1954) 23-31.

WINTER, P. 'Luke I, 2,49 and Targum Yerushalmi'. *ZNW* 45 (1945) 145-149.

" 'The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II'. *JQR* 45 (1954-55) 159-167. 230-242.

" 'The Proto-Source of Luke 1', *NT* 1 (1956) 186ss.

WRIGHT, G.E. *Biblical Archaeology*. Philadelphia 1966.

YADIN, Y. 'A Note on Melkizedek and Qumran'. *Israel Exploration Journal* 15 (1965) 152-154.

YAHUDA, A.S. 'The Name of Baleam's Homeland', *JBL* 64 (1945) 547-551.

YORK, A.D. 'The Dating of Targumic Literature'. *JSJ* 5 (1974) 49-62.

YOUNG, R. *Christology of the Targums, or the Doctrine of the Messiah as it is Unfolded in the Ancient Jewish Targums*. Edimburgh 1848.

ZIMMERLI, W. *Die Urgeschichte. I. Mose I-II.* Zurich 1967^{3}.

ZOBEL, H.J. 'Stammesspruch und Geschichte. Die Angabe der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel" '. *Beihefte zur ZAW* 95, Berlin 1965.

" *Der Messias und die Messianische Zeit in Talmud und Midrash.* Berlin 1938.

ZORELL, F. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1962.

" *Novi Testamenti Lexicon Graecum*. Paris 1911.

ZUNZ, L. *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie.* Berlin 1865.

INDICE DE AUTORES

ABERBACH, M. 21.81.101.127.129.130.136
ALBEQ, H. 20
ALBO, Josef 74.259
ALBRIGHT, W.F. 123.213s.219.221-229.244 249s.
ALLEGRO, J.M. 124.128s.134.250.274
ALONSO SCHOEKEL, L. 222.250
ARNDT, W.F. 277
ASTRUC DE PORTA 74
AUFRECHT, W.E. 11s
AYTOUN, R.A. 160
BACHER, W. 26
BARRET, C.K. 130.260.269
BARTHELEMY, D. 15.120
BAUER, J.B. 35
BAUMGARTNER, W. 51.222
BERLINER, A. 20
BERTHOLDT 160
BEYER, H.W. 70
BEYER, K. 108
BILLERBECK, P. 109.135.158s.203.245.253 277.280.282.283
BLACK, M. 135.144.147.173.175.196.200 200.204.268
BLAISE, A. 177
BLENKINSOPP, J. 129.131.133
BLOCH, R. 10.30.113.117.125.190.197
BONSIRVEN, J. 159
BOVER, J. 250
BOWKER, J. 25s.56.114.116.233.253
BOTTERWECK, G. 34.99
BRIERRE - NARBONNE, J. 159
BRIGHT, J. 229
BROOKE, A.E. 177
BROWN, S. 128.265
BROWNLEE, W.H. 265
BUBER, S. 20
BUCHANAN, G.W. 21.70.76s.158.208.282
BULTMANN, R. 70.126
CAMBIER, J. 88s
CANTERA, F. 250
CAQUOT, A. 112.123.127s.147.153.166.213
CARMICHAEL, C.M. 97.121.123.127.138
CARMIGNAC, J. 99
CAZELLES, H. 15.127
CERFAUX, L. 88s
CEUPPENS, F.C. 131
CIPRIANI, S. 214.222.225.228.230
CLARKE, E. 268
COHEN, G.D. 279
COLLADO, V. 22
COLUNGA, A. 14
COPPENS, J. 97.213.219s.229s
CORTES, E. 99.101.104
CRIADO, R. 127
CROSS, F.M. 97
CHAMBERLAIN, J.V. 265
CHARLES, R.H. 128.140s.152.186
CHILTON, B.D. 11
DALMAN, G. 44.110.165.178.180 182.204ss.279
DAHOOD, M.J. 51.165
DANBY, H. 20
DANIELOU, J. 275
DAUBE, D. 26
DAVIES, W.D. 73-77.130.158.160 190.194.257.260
DELCOR, M. 50s.88.167.265
DESCAMPS, A. 186.190s
DIAZ, J.R. 17
DIEZ MACHO, A. 18.20s.25s.29s. 39.45s.51.69.74ss. 88.107s.135.147 149s.154.161.165. 175.181.183.202. 209.214.226.232. 234.239s.245.247. 250.276.278s.
DIEZ MERINO, L. 14.38.135.234
DIP, G. 159s
DIX, G.H. 159
DODD,C.H. 59.253.268s
DRIVER, S.R. 128
DUFOUR, X.L. 70
DUPONT, J. 107.167.265
EISSFELDT, O. 213.216
ELBOGEN, I. 201
ELIAS LEVITA 14.45.183.201
EMERTON, J.A. 97
ENGNELL, I. 163.231.268
ETHERIDGE, J.W. 196
FAUR, J. 29
FERNANDEZ VALLINA, J. 15
FEUILLET, A. 40.88.106s

FIELD, F. 65.177
FILON 56.59.65
FITZMYER, J.A. 18.268.285
FLEBIG, P. 70
FREEDMAN, D.N. 97
FRIEDLANDER, G. 20.43.49s
FRIEDMANN, M. 20.256
GALL, A.von, 160.228s
GARCIA MARTINEZ, F. 16.167
GASTER, T.H. 33.37.127
GEORGE, A. 70
GESENIUS, W. 35
GINGRICH, F.W. 277
GINSBURGER, M. 20.45.148.192.201.279
GINZBERG, L. 41
GOLDSCHMIDT, L. 20
GONZALEZ LUIS, J. 15
GOOD, E.M. 112.121.123
GORDON, C. 37
GRAFFIN, F. 16
GRAY, G.B. 216.218.227
GRELOT, P. 16.21.82.137.139s.144
GRIÑO, R. 14
GROSS, W. 213
GROSSFELD, B. 17.21.25.81.101.127.129s 166
GRUNDMAN, W. 156.245
GUNNEWEG, A.H.J. 97
GUNKEL, H. 35
HABERMAN, M. 120
HAVATZELET, M. 14
HAYWARD, R. 14
HEGERMANN,H. 160
HEINEMANN, J. 17.26.160ss.285
HERING, J. 159
HINSON, G. 265
HOFTIJZER, J. 213
HOONACKER, Van 220
HRUBY, K. 70
HUIDBERG, F. 36.39
HUMBERT, P. 208
HUSIK, I. 74
IRENEO, San 150ss
JASTROW, M. 45.47.115.180.235
JEREMIAS, J. 68s.89s.92.160.186.191.201 204.236.246.260.268
JERONIMO, San 131.198
JERONIMO DE SANTA FE 254
JOSEFO, Flavio 108.116.165.177.186.194s 199
JOüON, P. 245
JURGRAU, M. 26
JUSTINO 277s.
KAHLE, P. 30
KAUFMAN, K. 156
KOMLOSH, Y. 16.102
KITTEL, G. 60.167
KITTEL, H.J. 97
KLAUSNER' J. 29.69.132.141.158 167.203.243.247.257 280s
KLEIN, M.L. 11ss.17.26.28.119.183 196
KOEHLER, L. 51.222
KOOIJ, G. van der 213
KRAELING 127
KUHN, H.W. 117
LAGRANGE, M.J. 159
LANDMAN, L. 21
LAUFEN, R. 133
LAURENTIN, R. 149.209
LAUTERBACH, J.Z. 20.182
LEAO, Gaspar de 74
LE DEAUT, R. 10.16.21.25s.30.43.51 57.59.99.101.106.108 111.140.173.176.179 182s.188s.194s.200 202.204.206.209.236
LEIPOLD, J. 156
LEMAIRE, A. 213
LEVINE, E.B. 15.45.151
LEVEY, S.H. 9.19s.44.46.67.101.103 128.143s.160.230.243 281.284s.
LEVI, I. 65
LEVY, J. 45.47. 179s.
LIEBERMANN, S. 26ss.
LINDBLOM, J. 127
LIPINSKI, E. 35ss.43.99
LOHSE, E. 120
LUZARRAGA, J. 11.26.173.183.192 196.202
MAIMONIDES 258s
MAIER, J. 165
MALINA, B.J. 10
MANN, J. 29.133
MARDOKAY HACOHEN, R. 14
MARTI, Raimundo 74
MARGOLIUTH, M. 20
MARGULIS, B. 127
MARTINEZ BOROBIO, E. 13.179
MARTINEZ SAIZ, T.J. 15.242

Mc LEAN, N. 177
McNAMARA, M. 10s.15.17.25.43s.46.66.87s
105.109.137.139ss.148s.164
247.260.268.286
MENDENHALL, G.E. 38s
MERX, A. 20
MEYER, R. 164 s.167
MICHAUD, H. 71s
MICHL, J. 34.45.86
MILIK, J.T. 120
MILLAR, F. 25
MILLAS VALLICROSA 74
MILLER, M.P. 72
MOLTMANN, J. 259
MOORE, G.F. 103.110.159
MORAG, S. 179
MORALDI, L. 71.120.188.266.274
MORAN, W.L. 127
MOWINCKEL, S. 37.103.119.125s.159s.188
203.208.213.227s.230.265
MULDER, M.J. 161
MUÑOZ LEON, D. 10ss.21s.52.61.66s.142
206.218.231.240.255.282
MYERS, J.M. 38
NOTH, M. 218s.229
NöTSCHER, F. 127
O'DEEL 167
OHANA, M. 10.49
OEPKE, A. 51
PACIOS LOPEZ, A, 74.254
PAKOZDY, L.M. 213
PEREZ FERNANDEZ, M. 9s.12.16.18.22
107.109
PERROT, C.H. 25.29.106
PIMENTEL, A. 63
PRIGENT, P. 121.124.274s.278
PRITCHARD, J.B. 33
PUECH, E. 16
RABIN, Ch. 125
RAD, G.von 55.99.113.117.138.146s.188
RASHI 121.156ss. 235
RIBERA, J. 14
RIGAUX, B. 35
RIEDER, D. 20
RIESENFELD, H. 160
RINGGREN, H. 34.99
ROBERT, A. 113
ROBERT, J. 16
RODRIGUEZ CARMONA, A. 11.15.21.56
243. 284.286
ROLLA, A. 124
ROSENSWEIG, B. 26
ROTH, C. 74
ROWLEY, H.H. 159
RUPPERT, L. 38
RUSSELL, D.S. 152
SABOTTKA, L. 127
SABUGAL, S. 70.73.133.274
SANCHEZ CARO, M. 11
SCHäFFER, P. 75
SCHALLER, B. 165
SCHIFFMAN, L.H. 16
SCLATTER, A. 70
SCHOLEM, G. 163.258s.275s.
SCHREINER, J. 35
SCHüRER, E. 25.167.257
SCHWEIZER, E. 181
SELLING, E. 112
SHINAN, A. 17
SHMUEL. Ibn 77
SILBERMANN, L. 265
SJöBERG, E. 208
SMYTH, K. 112
SOKOLOFF, M. 16
SOMMER, A. 167.265
SPEISER, E.A. 34.147
SPERBER, A. 15.20.28.54
SPINETOLI, O. da 35.40
STEPHANUS 177.277
STRACK, H.L. 26.109.135.158s.203
245.253.277.280.282s.
STROBEL, A. 178s.199s.206
STRUGNELL, J. 250
TAL, A. 10.13.17
TERTULIANO 156s.166.169
TESTA, P.E. 35s.97.99.127.166
TOAF, E. 158
TORREY, C.H. 160
TREBOLLE, J.C. 13.22
TREVES, M. 127
URBACH, E.E. 218.271
VAUX, R. de 147
VAWTER, B. 97.120s.166
VERMES, G. 10.12.25s.29s.44.65.70
85.92.119s.124.126.159s
183.192.196s.216ss.225
239.244.255s.268
VITEAU, J. 167
VOISIN, Josef 74
VOLZ, P. 159

WACHOLDER, B.Z. 21.29.133
WEBER, F. 160
WEBERS, J.W. 36
WEISS, R. 15
WELLHAUSEN, J. 167
WERNBER-MöLLER 266
WERTHEIMER, A.J. 77
WESTERMANN, K. 162
WINTER, P. 150.208
WRIGHT, G.E. 167.214
YADIN, Y. 72.266
YAHUDA, A.S. 214
YALIN, D. 225
YORK, A.D. 30.276
ZIMMERLI, W. 37
ZOBEL, H.J. 97
ZORELL, H.J. 35.110.115.235
ZUNZ, L. 135

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Antiguo Testamento

Génesis		Génesis		Génesis	
1-3	36	25,11	38	49,11	82.135.137.141s,
1-11	35.38	26,3-5	38		287
2	39	26,19	253	49,12	82.136s
2,4	257	26,23	192	49,14	158
2,19	92	26,24	38	49,16	146.151
3	36s.147.153	27,27-29	38	49,16-17	153
3,1	37	27,29	34.121	49,16-18	145s
3,13	93	27,30	205	49,17	146.152s
3,14	34.36.38.85	27,32-33	122	49,18	146.148.153.287
3,14-15	33s.36.38s.52.86	28,14	28.222.234	50,2	61
	253	29,35	115		
3,15	35s.38ss.46s.59.69	31,44	222	Exodo	
	85ss.91ss.42	34	155s	4,3	37
3,16	38.88	34,30	155.157.168	4,19-20	131.276
3,21	38	35,1	192	4,20	132.190
4,1	51	35,3	192	4,24	53
4,1-16	15	35,21	142.173.207	5,20	189
4,15	38	37	121s	7,15	37
4,23	222	37,2	156	7,17	191
5,1	257	37,9-11	88	8,16-20	58
5,3	52	37,17	156	10,4-15	58
6,8	38	37,26	121	10,17	58
7,1	38	37,33	122	12,15	166
9,25s	34	38	112s.121ss.138	12,19	166
10,2	283	38,9	112.117	12,23	53
12,1-3	38	38,25-26	114	12,42	142.173.176s.178
12,1-4	38.234	38,26	113		182.198
12,3	34.38.135.234	39,5	38	13,18	81
13,1	192	41,38	217	13,21	196
13,16	28.222.234	41,45	156	13,21-22	196
14,15	145	49	97s.101.120ss.127	15,22	254
15,5	28.222.234		131s.138	15,25	254
17,3	252	49,1	98s.102	15,26	63
17,14	166	49,5	28.157.165ss	16,4	190
20,17	62	49,5-7	156s.166	17,1	254
22	243	49,8	115.117	17,14	176
22,17	38	49,8-9	287	17,16	142
22,17-18	38	49,8-12	112.121	19,4	88
24,1	38	49,9	120ss.129.151	20,6	55
24,6	253	49,10	39.123.124.127s	20,12	55
24,35ss	38		131.134.142	21,9	62
24,60	38	49,10-11	28.129.131ss	23,20	193

Exodo
23,20-23 55
24,11 260
30,33 166
30,38 166
31,34 166
34,28 186
40,9 142
40,11 142

Levítico
7,20 166
7,21 166
7,25 166
13,18 62
13,37 62
14,3 62
14,11 145
14,48 62
17,10 166
17,14 166
18,5 55
18,29 166
19,8 166
20,3 166
20,5 166
20,6 166
20,17 166
20,18 166
22,3 166
23,29 166

Números
9,13 166
9,15-23 196
10,25 145
11,26 142
12,6-7 184
12,7 185
12,13 62
15,30 166
15,31 166
19,9 237
19,13 166
19,20 166
21,4-9 58s.153
21,5 59
21,6 58

Números
21,6-9 37
21,8-9 61
21,18 253
21,21-30 213
21,28 227
21,33-35 213
22 214s.229
22-23 228
22-24 213.217ss.228s
22,1-4 215
22,2-20 219
22,5 214
22,5-21 215s
22,12 34.214
22,13 214s
22,15-17 214
22,18 214s
22,20 214s
22,20-21 215
22,21 215
22,22 87.214ss
22,22-35 215s.219
22,31 215
22,34 215
22,35 215
22,36 219.227
22,36-41 215s
22,38 215
22,39-41 219
23 228
23-24 211.213.216.221 229
23,1-24,25 219
23,3 216
23,7 221
23,7-10 220.222
23,8 221
23,9 221.234
23,10 222.234s.237s
23,11 220
23,11-12 216
23,18 221s.239
23,18-24 220.238
23,19 223.239s.263.288
23,20 223
23,21 142.229ss
23,21-22 224

Números
23,22 244
23,23 224.231.244s.263
23,24 220.224
23,25 220
23,25-26 216
23,29 219
24 228
24,1 37
24,1-9 38.220
24,2 217
24,3 220s.231.249s. 252
24,3-4 220.225
24,3-9 220
24,4 252
24,5-7 225
24,6 231.255s
24,7 39.142.220.225 228ss.262.264 268.283
24,8 119.263
24,8-9 226
24,9 34.226
24,10 220
24,10-13 216
24,10-14 220
24,11 216.220
24,14 99.216.221.226s
24,15 221
24,15-16 220.252
24,15-17 227.274
24,15-24 158.220.224.271
24,17 39.142.168.226 229s.264.273ss. 278
24,17-19 227.229.275
24,17-24 220
24,18 227
24,19 229
24,20 142.221
24,20-24 220.228
24,21 221
24,21-22 221
24,23 221.228
24,23-24 221
24,24 142
24,25 220

Números
25 217
27,18 217
31,8 213.218s.234
31,15-16 217s
31,16 213.218s
32,17 176
33,14 254

Deuteronomio
4,1 55
4,25-26 55
4,30 99
4,40 55
5,28-29 274
5,33 55
6,3 55
6,18 54s
6,24-25 55
6,25 54
7,12-15 54s
8,1 54s
8,18 120
8,19-20 55
11,8-9 54s
11,22-25 55
12,16 248
12,28 55
13,7 82
14,1 55
15,4-5 55
16,20 54
18,15-18 125.185
18,15-19 186
18,15-20 183
18,15-21 184
18,18-19 187.274
19,8-9 54s
20 54
22,9-10 237
23,5 213
23,6 213
23,23 177
25,19 142
28 55
28,3-6 34
28,16-19 34
28,27 63
28,35 63

Deuteronomio
29,8 55
30,3 63
30,12 189
30,15-20 55
31,29 99
32,11 88
32,39 59.62s.90
32,46-47 55
33 97
33,7 112
33,8-11 274
33,11 165
33,17 156ss.224
33,21 125
33,22 151
34,5 186
34,6 186
34,10 184

Josué
13,22 213.218s
24,9 213
24,10 213

Jueces
3,10 217
5 97
5,10 82
5,23s 34
6,12 149
6,14 149
6,14-15 148
6,15 149
6,16-21 149
6,22 149
6,34 217
11,29 217
13 145
13-16 147
13,3 149
13,3ss 150
13,4 150
13,5 147.149
13,7 149
13,9 149
13,13 149
13,15 150
13,20 149

Jueces
13,20-22 149
13,24-25 150
14,6 217
14,19 217
15,14 217
18,30 145

I Samuel
6,3 62
10,6 217
10,10 217
11,6 217
15 225.262s
15,23 262s
15,28 263
15,29 263
16,4 208
16,11 208
16,13 217
18,10 217
19,23 217

IISamuel
1,18 118
5,2 68
7 39.124
8,2 226
19,23 87
22,35 118
22,41 118

I Reyes
1,12 117
2-12 13
11,32 82
12,29 145
14 13
17,1 191
18,30 62

IIReyes
2,21 62
2,21-22 62
5,6-7 62
6,25 222
8,29 62
9,15 62
18,4 37.153

27,955

IIReyes
19,3 49
20,5 62
20,8 62

Isaías
2,2 99
2,8 37
4,2 129
5,2 81
5,7 81
6,10 65.90
7 40
7,4 63
7,14 88
7,17 168
8,6 130
9 40
9,5 264
9,5ss 141
10,11 134
11 40
11,1 141
11,1-5 121
11,2 217
11,4 139
11,6-9 92
11,8 46
11,9 258
12,3 76.254
14,5 121
14,29 53
17,8 37
19,22 62
21,2 77
26,14 27.65
26,19 63.65
26,25 69
27,1 37.53
27,13 242
29 120
30,22 37
32,15 202
40,3 193.195
40,22 255
42 135
42,1 217
42,1-4 74.141
42,12 226
45,8 28.260
51,9 88
52,7 72.245

Isaías
52,13 263
53 158.160
53,5 71.90
53,5-6 68
57,18-19 65
61,1 93
61,1-2 72
62,1 72
63 138ss
63,1 139s.143.203
63,1-6 137ss.143
63,2 139
63,3 139
63,11 205
63,13 205
63,14 205
65,25 85
66,7 88s.266

Jeremías
2,21 81
3,22 65
5,29 108
6,4 256
6,14 62.65
8,11 62.65
8,12 65
8,15 65
8,16 37.150
8,16-17 53.152
8,17 64.152
8,18 64
8,22 61
15,18 62
17,5 34
17,7 34
17,14 62
19,11 62
20,14 34
23,1-4 34
23,5 68.129.277
23,5ss 141
23,5-8 28.261
23,20 99
26,4 55
30,24 99
31 77
31,8 198
31,15 276
31,22 267
31,31-33 77

Jeremías
31,31-34 74
32,42 245
33,6 65
33,15 28.129.261
38,8 198
44,23 55
48,47 99
49,39 99
51,8-9 62
51,9 62.65

Ezequiel
2,2 217
7,2 102
7,6 102
11,5 217
14,8 166
16,3 166
26,8 176
31,22 127
32,7 226
34,1-31 205
34,4 62.65
34,23s 141
37,23s 141
38-39 282.285
38,7 176
38,16 99
39,3 88
40,15 81
44,2 108
47,8-9 62
47,11 62

Oseas
2,20 92
3,5 99
5,13 62
6,1 63
9,7 108
11,1-4 205
11,3 65
14,5 65

Joel
2,3
3 77
3,1 77
4,18 190

Amos
2,3 166

Amós
5,26-27 168
7,1 284
8,1-2 107
8,2 102
8,14 145
9,3 37

Abdías
18 158

Miqueas
2,12-13 68
4 209
4,1 99
406 207
408 173.207
4,9 208
4,10 208
4,13 121
5 40.276
5,1 68.209
5,1-5 209
5,1ss 141
6,5 213.217
6,5-8 217
7,1-2 81
7,10 121

Nahum
2,1 72
2,5 176

Zacarías
3,1 87
3,8 129.277
4,3 191
4,14 191
6,12 129.266.277s
9 129.132
9,9 28.81.129.131ss.190
9,9s 141
9,12-14 243
9,14 243
10,2 63.68
10,3 205
12,10 158ss

Malaquías
2,2 34
2,4s 164

Malaquías
3,1 108.164.193
3,16 176
3,20 63.71
3,23 164

Salmos
1 55
2,9 89.139
22,22 224
29,6 224
37,12 177
42,8 50
56,7 177
58,5-6 37.153
60,4 63
74,13 88
80,9 81
80,9-10 81
88,8 50
88,11 27.65
92,11 224
93,4 50
101,8 166
105 109
107,20 58.66
109,6 87
118 133
118,26 133
119,118 55
130,2 177
139,11 35

Job
1,6ss 87
3,8 37
5,18 63
7,12 37
9,7 35
12,21 64
13,4 61.65
17,9 125
23,5 66
26,13 37
39,9-10 224
40,25 37

Proverbios
3,7-8 64.66
3,33 34
4,20-22 66

proverbios
8,34-36 55
8,35 253
9,11 55
12,18 71
16,7 46

Qohelet
1,9 190
3,3 62
10,8 54
10,11 37
11,4 180

Lamentaciones
1,16

Ester
6,1

Daniel
2,28 99
4,9 256
6,12 177
6,15 177
7 202.269
7,7 87
7,13 202.205
7,25 110
8,8 87
8,17 102
8,19 102
9,26 102
10,14 99
11,27 102
11,35 102
12,4 102
12,6 102
12,9 102
12,13 102

Nehemías
4,22-23 176
7,3 176
13,2 213

I Crónicas
5,1-2 282
7,21-23 161
12,2 118
16,22 109

IICrónicas
6,30 63
14,7 118
15,1 217
16,12 61.65
20,14 217
22,6 62

Judit
10,11 176
14,2 176

Sabiduría
2,23-24 38.87
2,24 50
11,1 185
11,4 64
11,5 57

Sabiduría
16 58s.61
16,5-7 153
16,5-12 58s
16,5-15 57
16,6 58ss
16,6-7 55
16,7 60
16,9 58
16,10 58
16,11 58.60
16,11-12 55.60
16,12 58.60.66
16,13-15 58
19,22 58

Ben Sira
1,18 64.66

Ben Sira
10,5 126
28,3 64
34,17 64
38,1-15 64s
38,2 64
38,14 64
38,15 64s
44,20 56
47,22 278

I Macabeos
1,10 278
4,44-46 185
4,46 125
14,41 125.185

Nuevo Testamento

Mateo
1-2 276
1,1 257
1,3 113
1,17 257
1,21-25 88
2 209.276
2,1 275
2,3 275
2,4-6 209
2,6 68
2,8 275
2,9 275
2,11 275
2,12 275
2,19-21 276
3,1 193
3,5-6 193
4,23-24 90
5,8 101
5,12 247
5,48 247
7,11 246
8,16 90
9,1-8 91
9,35 90
9,37 130

Mateo
10,1 90
10,7-8 90s
11,2-6 73
11,10 193
11,11 236
12,15 90
13,5 90
13,16-17 109.251
13,17 149
14,14 90
16,1 111
16,18s 181
16,21 162
17,23 162
18,3 260
18,18 181
20,19 162
21,1-9 131
21,4-5 131
21,34 107.199
23,4 169
23,13 169
23,15 169
23,23 169
24,1-5 97
24,1-36 106

Mateo
24,1-51 105
24,3 105.111
24,5ss 199
24,6 105
24,13 105
24,14 105
24,23 105.199
24,26 194.199
24,30-31 243
24,32 107
24,36 106
24,37-51 106
24,46-51 108
25,6 200
26,18 107.199

Marcos
1,2-3 193
1,3 193
1,4 193
1,5 193
1,12-13 92
1,39 90
3,2 177
9,2-8 187
9,37 130

Marcos

10,15 260
10,29-30 259
11,1-10 131
11,9 133
13,1 107s
13,1-37 97.105s
13,3 111
13,4 105
13,13 105
13,21-22 199
13,24 105
13,28 107
13,28-29 105ss
13,32 108
13,32-37 106
15,43 110s
16,17-18 91.93

Lucas

1 150
1-2 149.208
1,11 149
1,12 149
1,13-17 149
1,15 150
1,18 149
1,19-20 149
1,78 202.278
1,78-79 276
1,80 150
2,4 209
2,5-7 209
2,7 209
2,8 208s
2,8-9 209
2,14 209
2,24 208
2,25 110s
2,25-38 111
2,25-29 110
2,26 111
2,27-28 111
2,29 111
2,38 110s
2,78 183
3,2 193
3,7 51
4,17-21 93

Lucas

6,7 177
6,19 90
6,20 111
6,20-26 111
6,23 247
6,24 111
6,36 247
7,18-23 73
7,21-23 93
7,22 73
7,27 193
9,1-2 90s
9,11 90
9,48 130
10,9 90
10,17 89
10,17-20 91s
10,18 91
10,19 91.93
10,23-24 251
10,24 109.149
11,13 246
12,35 110s
12,42 90
13,1-3 199
13,13 191
13,22-30 108
13,31-33 162
13,32 90
14,1 177
16,25 246
17,20 105.177ss.182
17,20-23 199
18,17 260
18,29-30 259
19,28-40 131
19,33-34 131
19,38 133
20,20 177
20,34-38 259
21,5-36 97.105s
21,7 111
21,8 107.199
21,22 108
21,30 107
21,30-31 107
21,33-36 106
22,6ss 183

Lucas

22,31 87
23,18-19 199
23,50-51 110s
23,51 110
24,25-27 162
24,26-27 186.190
24,29 277
24,44-45 186

Juan

1,19-25 185.188.193
1,23 193
1,28 193
1,45 186
1,45-51 269
1,51 268s
2,6 253
3,13ss 183
3,13-14 61
3,13-15 153
3,17 130
3,34 130
4,11 253
4,25 189
5-6 190
5,4 253
5,36 130
5,38 130
5,39ss 130
5,46 186
6,4 200
6,14 185s
6,14-15 188
6,15 199
6,29 130
6,30-31 186
6,35 14
6,37 14
6,40 14
6,45 14
6,54 14
6,57 130
7,29 130
7,37-39 190
7,40 185
8,31-45 51
8,33 51
8,37 51

Juan
8,39 51
8,40 51
8,41 51
8,42 51.130
8,44 51
9 130
9,7 27.130s
11,42 130
12,12-19 131
12,13 133
12,14-16 131
12,32-34 153
12,40 90
13 101
13-17 101
13,10 101
17,3 130
17,8 130
17,21 130
17,23 130
17,25 130
20,21 130
20,23 181

Hechos
1,6 111
1,6-7 104
2,1-21 77
3,20 130
3,22-23 186
4,8-12 90
4,12 90
5,17 166
9,24 177
15,5 166
15,10 73
15,22-29 73
17,25 90
21,38 144
24,5 166
24,14 166
26,5 166
26,22-23 186
28,3-6 91
28,27 90
28,31 186

Romanos
4,13 56
5,12ss 257
8,22-23 257
10,4 73
10,5-8 189
10,15 245
15,12 134
16,18 50.93
16,20 93

I Corintios
10,1ss 194
10,1-2 196
11,19 166
11,24 176.201
11,25 176.201
11,26 201
12,28 125
14,29 125
15,21ss 257
15,22-28 258

IICorintios
1,3-7 109
4,6 257
5,17 257
6,15 52.152
11,2-3 50

Gálatas
3,17
4,10 177.180
5,20 166
6,15 257

Efesios
1,21 259
2,13-18 169

I Tesalonicenses
4,16 243
5,1ss 105
5,2 200

IITesalonicenses
2,2-12 52.152

I Timoteo
2,13-15 50.93

Hebreos
6,4 259
9,11 245
10,1 245
12,13 90

Santiago
5,16 90

I Pedro
1,5 109
1,10-11 109.111
2,24 90
2,24-25 68

IIPedro
2,1 166
2,1-3 270
2,13-18 270s
2,14-16 218
2,15 271
2,16 252

I Juan
3,8-12 51

Judas
11 218.271

Apocalipsis
1,3 107
1,4 66
1,8 66
2,14 218.271
3,3 105
3,7 108
3,10 265
3,20 108
4,8 66
5,5 120.129.278
7,5-8 150
8,15ss
11 191
11,3ss 191

Apocalipsis	
11,4	191
11,6	191
11,7	191
11,8-10	191
11,11	191
11,12	191
11,17	66
12	50.86.88.91.94
12,1-4	86
12,2	88
12,3	88
12,4	88s
12,4-12	86s

Apocalipsis	
12,5	86.88s
12,6	8.88
12,7	88
12,7-10	87
12,9	50.87.89.91
12,10	50.86s.89.92
12,11	86.89
12,12	86
12,13	89
12,13-17	86s
12,14	88
12,17	86.89
13	89

Apocalipsis	
13,1-3	89
13,18	89
16,5	66
16,15	105
19,11	138
19,11-16	139s
20	258
20,1-3	50
20,8-15	285s
22,10	107.199
22,16	278

INDICE DE TEXTOS TARGUMICOS

TARGUM PALESTINENSE

Génesis
3,14-15 19.40.47
3,15 27.45.47.56ss.89 91s.67ss
14,18-20 11
38 113
49 138s
49,1 19.69.99.105.108 251
49,6 27
49,8 117
49,8-12 19.112
49,9 122
49,11 140
49,11-12 83.135.143s.280
49,12 139.141
49,13-15 158
49,14-15 158
49,16-17 153
49,16-18 19.147.150
49,17 64.153
49,18 105.148

Exodo
6,27 184
12,42 19.68.171.173.192 195.201.204ss

Levítico
26,29 184

Números
2,10 184
9,8 184
11,26 184
23-24 19
23,10 236
24,1 201
24,5-6 255
24,9 184
26,11 184
27,5 184
34,15 184

Deuteronomio
1,1 11
6,5 184
11,26 184
28,12 184
29,10 184
30,12 184
33,21 184

II.- TARGUM NEOFITI

Génesis
2,15 56.60
3,14 41
3,14-15 40s
3,15 41ss.78.83.142
3,22 56
3,24 56
4,1 51
4,7 181
8,22 107
12,3 252
12,13 234
13,14-16 233
15,1 56
15,12 279
15,17 56
22,10 202
25,22 253
25,27 253
26,5 56.180
27,22 56
27,29 270
27,40 56
28,12 268
28,17 179
35,21 142
38,9 117
38,25-26 115.122
40,12 148
44,18 13
49,1 97ss.101.111.251
49,2 101
49,3 282
49,5 157.166
49,5-7 154s
49,6 158
49,6-7 167
49,7 157
49,8 112
49,9 119.122
49,10 78.80.124.127s 134.142.274
49,10-11 28
49,11 137.139.141s
49,11-12 10.80.136s
49,12 141
49,16 154
49,16-17 146
49,18 147s.150

Exodo
1,19 247
12,42 11.102.142.175 183.192.195.204s 207.242
14,31 184
15,11 202
15,25 254
15,26 66
17,16 142
40,9 142
40,11 142

Levítico
9,6 101
12,4-5 181
22,27 201.234

Números
11,26 126.142.161.184 280.284
12,12 233
20,14 279
20,21 247
21,6 41.59s
21,18 125
22,30 252
23,7 233.236
23,7ss 28
23,7-10 232s
23,8 233
23,9 233
23,10 27s.234ss
23,18 27.239
23,18-24 238
23,19 27.239s
23,20 242
23,21 142.242
23,22 27.244
23,23 79.109.244s.247
23,24 247
24,2 217
24,3 249ss
24,3-4 251

Números
24,3-9 248s
24,4 27.252
24,5 79.252
24,5-7 78.80
24,6 27.253.255
24,7 28.79s.142.203
251.260ss.268
24,8-9 270
24,9 126.270
24,14 47
24,15 251
24,15-24 271-273
24,17 142.264.273.278
24,17-19 251
24,19 278
24,20 47.142.283
24,24 142.279
38,25 60

Deuteronomio
25,19 142
30,4 142
30,12-14 189
32,1 285
32,4 75
32,14 56
32,29 56
33,21 126.197.203
33,24 247
33,29-30 56

III.- TARGUM DE PSEUDOJONATAN

Génesis
3,4 87
3,4-5 47
3,6 48.52
3,14 41
3,15 42ss.142
4,1 48.51
5,3 48.52
9,27 253
17,3 252
21,9-21 49
22,18-19 253
25,22 253
25,23 56
25,27 253
35,21 142.207.209
46,30 111
49,1 100ss.251
49,5 157.166

Génesis
49,7 155.164
49,8 27.112.114.117
49,9 122
49,10 124.127ss.134
142.274
49,11 142
49,14 158
49,16 78.154
49,16-17 146
49,18 147s.151
49,26 279

Exodo
1,19 247
7,9 41
10,9 44
12,42 142.179
13,17 161s
14,31 184
15,22 254
17,1 254
17,16 142.258
20,18 243
40,9 142
40,9-11 281s
40,11 142
49,11 161

Levítico
18,5 60
22,28 247
26,44 284

Números
2,25 53.152
11,1 145
11,17 184
11,25 185
11,26 142.284.286
21,6 41
21,8-9 60s.66
21,18 124
21,20 254
22,5 251
22,30 251
22,41 145
23,1 145
23,9 233.236.239.251
23,10 236s.251
23,19 241s
23,21 142.242.251
23,21-22 206
23,23 245

Números
24,2 217.252
24,3
24,6 79.253.255
24,7 142.262s
24,8 270
24,9 126.270
24,17 142.264.273.284
24,20 47.142.283
24,24 142
24,25 251
27,4 181
31,8 235.252
33,14 254

Deuteronomio
25,18 145
25,19 142
28,27 66
28,32 247
28,35 66s
30,4 142.203.206.242
281
32,14 56
32,33 108
32,35 108
32,39 66
33,2 279
33,11 10.164s.167
33,21 197
34,1 145

IV.- TARGUM FRAGMENTARIO

Génesis
3,15 42ss.142
21,33 247
35,21 142
49,1 47.97s.111
49,2 279
49,5 151.166
49,6 158
49,6-7 167
49,7 155.157
49,8 117
49,9 122
49,10 124.142
49,11 135.142
49,11-12 144
49,12 136

Exodo
1,19 247

Exodo
12,42 142.179.192.204s
15,18 175
15,26 66
17,11 247
17,16 142
40,9 142
40,11 142

Números
11,26 142.284
20,21 247
21,9 247
22,30 252
23,10 252
23,21 142.242
23,23 246s
24,6 253.255
24,7 142
24,9 126
24,17 142.264.273
24,20 142.283
24,24 142

Deuteronomio
25,19 142
30,4 142
32,6 247
32,35 108
32,41 108
33,2 279
33,21 124

V.- TARGUM ONQELOS

Génesis
3,14 85
3,15 85.142.180
4,1 51
35,21 142
49 21.81
49,1 100s
49,5 166
49,8-9 118
49,9 119s.122
49,10 83.124.127s.134 141s.274
49,11 78.80ss.140ss
49,11-12 241
49,12 83.142
49,16 154.267
49,16-18 154
49,18 110

Exodo
12,42 142

Exodo
14,31 184
17,16 142
40,9 142
40,11 142

Números
11,26 142
23,7 252
23,9 234
23,9-10 236
23,18 252
23,19 240s
23,21 142.242
24,2 217.252
24,3 252
24,6 256
24,7 142.262s.269
24,15 252
24,17 142.264.273
24,20 142.252
24,21 252
24,23 252
24,24 142

Deuteronomio
25,19 142
30,4 142
32,35-36 108
32,41 108
33,21 197

VI.- TARGUM del PENTATEUCO (Sin especificar)

Génesis
49 97
49,1 97.244.246
49,5-7 10.97.154
49,6 122
49,8-12 97
49,10 28.126.148
49,10-11 82
49,16-18 54.97.145

Exodo
12,42 85.181.270

Levítico
18,10

Números
23,22 270
24,3 28
24,6 125
24,7 10.154

Números
24,8 119

VII.- TARGUM de PROFETAS Y HAGIOGRAFOS

Jueces
5,2 56
5,4 56
5,8 56
5,14 124

I Reyes
18,30 62

Isaías
6,10 65
9,5 27.84.267
12,3 75.254
14,2 202
14,29 53
23,3 261
26,19 28.63
27,1 54
30,18 110
32,15 202
33,20 111
33,22 124.126
34,8 108
35,10 197
43,5 206.242
51,11 197
52,13 263
57,18-19 65
61,2 108
63 140
63,1-6 139
63,2 137.139
63,6 139
64,3 110
66,7 266

Jeremías
3,22 65
8,7 180
8,15 65
8,22 67
23,5 68.261.277
31,22 267
33,6 65
33,13 203
33,15 261

Ezequiel
2,10 56
19,11 261

Ezequiel
31,7 261
31,9 261
31,12 261

Oseas
6,1-2 69.109
11,3 65
14,5 65

Miqueas
2,12-13 205.242
2,13 206
4,8 207.209
5,1 209.274

Habacuc
2,3 110

Zacarías
3,8 277
6,12 266.277
10,2 68
10,2-4 68
10,3 68
10,4 68
12,10 159.161

Salmos
18,29 111
21,5 160
45,3 84
45,10 84
45,11 85
60,9 124
62,12 126
72,1 85
72,17 179
77,21 197
78,9 162
108,9 124

Job
4,12 180

Rut
1,13 181

Cantar de los Cantares
1,2 126
2,4 126
3,3 126
4,5 161.188.191
5,10 75
7,3 188.191

Cantar de los Cantares
7,13-14 103s
8,1 85

Qohelet
7,24-25 104
10,4 67
10,8 54
11,4 180
12,11 197

Lamentaciones
2,2 188
2,22 191.199

I Crónicas
1,24 11
3,24 205
7,20s 162

II Crónicas
16,12 67

ANEXOS

SINOPSIS TARGUMICA

Ofrecemos en estos anexos una sinópsis de los textos estudiados en cada uno de los capítulos de nuestro estudio (Gen 3,14-15 49,1.5-12. 16-18 Ex 12,42 Num 23,7-10.18-24 24,3-9.15-24) añadiendo la traducción sinóptica de los mismos.

TH (Texto Hebreo): Biblia hebraica, R.KITTEL 16ª ed.
Onq (Tg Onqelos): edición de A.BERLINER.
PsJ (Pseudojonatán): edición de M.GINSBURGER.
N (Neofiti 1): Editio Princeps, de A.DIEZ MACHO.
440 (Ms Ebr. Vaticanus 440)

En nuestra traducción hemos prescindido de la del 440, cuyas diferencias respecto al N fácilmente se observan en la sinópsis de los originales; las diferencias de mayor significación ya quedan señaladas en el cuerpo de nuestro estudio.

Para N seguimos la traducción del Prof Díez Macho, con ligeros cambios, unos pedidos por la misma disposición sinóptica del texto, otros justificados en nuestro estudio. Para TH y restantes Targumim usamos una traducción propia ayudados por las existentes a otras lenguas. El deseo de conservar en la traducción sinóptica las mismas concordancias que se dan entre los originales, nos ha hecho usar de una cierta libertad.

TH	ONQ	PSJ	N
		ואיתי ה' אלקים תלתיהון לדינא	(14
ויאמר יהוה אלהים	ואמר יוי אלהים	ואמר	ואמר יי אלהים
אל הנחש	לחיויא	לחויא	לחויה
כי עשית זאת	ארי עבדת דא	ארום עבדת דא	ארום עבדת דא
ארור אתה מכל הבהמה	ליט את מכל בעירא	ליט את מכל בעירא	ליט תהוה חויה מן כל בעירא
ומכל חית השדה	ומכל חיות ברא	ומכל חיות ברא	ומן כל חיותא דעל אפי ברה
על גחנך תלך	על מעך תיזיל	על מעך תהי מטייל ורגלך יתקצצון ומשכך תהא חדא לשב שנין ואיריסא דמותא בפמך	על מעך תהוי שחף
ועפר תאכל	ועפרא תיכול	ועפרא תיכול	ועפר יהוי מזונך
כל ימי חייך	כל יומי חייך	כל יומי חייך	כל יומי חייך
			(15
ואיבה אשית	ודבבו אשוי	ודבבו אישוי	ובעל דבבר אשוי
בינך ובין האשה	בינך ובין איתתא	בינך ובין איתתא	בינך ובין איתתה
ובין זרעך ובין זרעה	ובין בנך ובין בנהא	בין זרעיון בנך ובין זרעית בנהא	ובין בניך ובין בנה
הוא ישופך ראש		ויהי כך יהוון בנהא דאיתתא נטרין מצוותא דאורייתא יהוון מכוונין ומחיין יתך על רישא	ויהוי כד יהוון בניה נטרין אורייתא ועבדין פקודייה יהוון מתכוונין לך ומחיי(ן) יתך לראשך וקטלין יתך
ואתה תשופנו עקב		וכד שבקין מצוותא דאורייתא תהוי מתכוין ונכית יתהון בעיקביהון	וכד יהוון שבקין פקודי דאוריתא תהוי מתכוין ונכת יתיה בעקבה וממרע יתיה
		ברם להון יהי אסו ולך לא יהא אסו ועתידין הינון למעבד שפיותא בעיקבא ביומי מלכא משיחא	ברם לבריה יהוי אסו ולך חויה לא יהוי אסו דעתידין אינון מעבד שפיותיה בעוקבה ביומא דמלכא משיחא
(הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב)	הוא יהי דכיר מא דעבדת ליה מלקדמין ואת תהי נטר ליה לסופא		

TH	Onq	PsJ	N
14			
Y dijo Yahweh Dios a la serpiente:	**Y dijo Yahweh Dios a la serpiente:**	**Y Yahweh Dios llamó a los tres a juicio y dijo a la serpiente:**	**Y dijo Yahweh Dios a la serpiente:**
Porque has hecho esto	**Porque has hecho esto**	**Porque has hecho esto**	**Porque has hecho esto**
serás maldita	**serás maldita**	**serás maldita**	**maldita serás, serpiente,**
entre todos los animales domésticos	**entre todos los animales domésticos**	**entre todos los animales domésticos**	**entre todos los animales domésticos**
y todas las bestias del campo.	**y todas las bestias del campo.**	**y todas las bestias del campo.**	**y todas las bestias que hay sobre la faz**
Sobre tu vientre caminarás	**Sobre tu vientre caminarás**	**Sobre tu vientre caminarás y tus patas se acortarán y mudarás la piel una vez cada siete años y habrá veneno de muerte en tu boca**	**del campo. Sobre tu vientre te arrastrarás**
y comerás el polvo	**y comerás el polvo**	**y comerás el polvo**	**y polvo será tu alimento**
todos los días de tu vida.	**todos los días de tu vida.**	**todos los días de tu vida.**	**todos los días de tu vida.**
15			
Y enemistad pondré	**Y enemistad pondré**	**Y enemistad pondré**	**Y enemistad pondré**
entre tí y entre la mujer,	**entre tí y la mujer**	**entre tí y la mujer,**	**entre tí y la mujer,**
entre tu descendencia	**y entre tus hijos**	**entre la descendencia de tus hijos**	**y entre tus hijos**
y la descendencia de ella.	**y los hijos de ella.**	**y la descendencia de los hijos de ella.**	**y los hijos de ella.**
		Y ocurrirá que cuando los hijos de la mujer guarden los preceptos de la ley	**Y ocurrirá que cuando los hijos de ella guarden la Ley y pongan por obra los mandamientos**
Esta te aplastará la cabeza,		**apuntarán y te quebrantarán la cabeza.**	**apuntarán a tí y te quebrantarán la cabeza y te matarán.**
pero tú sólo le alcanzarás al talón.		**Pero cuando abandonen los preceptos de la Ley tu apuntarás y les herirás en su talón.**	**Pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley tú apuntarás y le herirás (a él) en su talón y le harás enfermar.**
		Sólo que para ellos habrá cura y para tí no habrá cura, pues ellos estarán prontos a hacer la paz en el talón	**Sólo que para el hijo de ella habrá cura y para tí, serpiente, no habrá cura, pues ellos estarán prontos a hacer paces en el talón.**
(Esta te aplastará la cabeza, pero tú sólo le alcanzarás al talón)	**El te recordará lo que le hiciste al principio y tú le acecharás al final.**		

GEN 49,1 (CFR. CAP II)

440	N	PsJ	ONQ	TH
				1)
וקרא אבונן יעקב לבנוי ואמר להון	וקרא יעב לבנוי ואמר להון	וקרא יעקב לבנוי ואמר להום	ויקרא יעקב אל בניו וקרא יעקב לבנוהי ויאמר	ויאמר
איתכנשו ואתני לכין קצייה גניזייה רזייה טמוריה ומתן אגרהון דצדיקייא ופורענותהון דרשיעייא ושלוותיה דעדן מה הוא	אתכנשו ותווי לכון רזייא סתימייא קיצייה גניזייא מתן אגריהון דצדיקייא ופורענתהון דרשיעיא ושלוותה דעדן מה היא	אידכו מסואבותא ואיחוי לכון רזייא סתימייא קיצייא גניזיא ומתן אגרהון דצדיקיא ופורענותהון דרשיעיא ושלויתא דעדן מה היא	האספו ואגידה לכם אתכנשו ואחוי לכון	האספו ואגידה לכם
כחדא איתכנשו תרין עשרתי שבטייה דיעקב ומקפין לדרגשה דדהבה דהוה אבונן דיעקב רביע בגווה	כחדא מתכנשין תרי עשר שבטייא ומקפן לדרגשת דדהבא דהוה אבונן יעקב רביע בגוויה מן דאתגלי לי קיצא ולאיתני להון קץ ברכתא וניחמתא מן דאתגלי ליה קיצא רזא אתכסא מינה סבירין דהוא ממני להון קץ פורקנא ונחמתא מן דאתגלי ליה	כחדא מתכנשין תריסר שבטי ישראל מקפין דרגשא דדהבא דרביע עלה		
בעיין די יתני להון קץ ברכתא ונחמתא ומן דאתגלי ליה		ומן דאיתגלי איקר שכינתא דה' קיצא דעתיד מלכא משיחא למיתי		
רזא איתכסי מניה מן די אפתח ליה תרעא אטרד מניה חזר אבונ(ן) יעקב וברך לבנוי גבר כצובדוי טבייא בריך יתהון	רזא אתכסי מנה ומן דאתפתח ליה תרעא אטרד מנה ענה אבונן יעקב וברך יתהון גבר לפם עבדוי טבייא ברך יתהון	איזכסי מניה איתכסי מניה		
		ובכין אמר איתו ואיתני לכון מה דיארע יתכון בסוף יומיא	את אשר יקרא אתכם באחרית הימים	ית דיערע יתכון בסוף יומיא

TH	Onq	PsJ	N
1			
Convocó Jacob a sus hijos y dijo:	**Convocó Jacob a sus hijos y dijo:**	**Convocó Jacob a sus hijos y les dijo:**	**Convocó Jacob a sus hijos y les dijo:**
Reuníos y os anunciaré	**Reuníos y os anunciaré**	**Purificaos de la impureza y os anunciaré los secretos ocultos, los tiempos escondidos, el don del premio de los justos y el castigo de los malos, y cuál sea la felicidad del Edén.**	**Reuníos y os anunciaré los secretos ocultos, los tiempos escondidos, el don del premio de los justos y el castigo de los malos, y cuál sea la felicidad del Edén.**
		Todas juntas se reunieron las doce tribus de Israel rodeando el lecho de oro en el que estaba echado.	**Todas juntas se reunieron las doce tribus rodeando el lecho de oro en el que estaba echado nuestro padre Jacob**
			(Después que se reveló el tiempo y para que se les comunicase el tiempo de la bendición y consolación. Después que se manifestó el tiempo, el secreto se le escondió)
			esperando que él les anunciaría el tiempo de la redención y de la consolación.
		Y después que se reveló la Gloria de la Sekiná de Yahweh, el tiempo del futuro Rey Mesías que había de venir se le ocultó.	**Y después que se le reveló**
			el secreto
			se le ocultó; después que se le abrió la puerta se le cerró.
			Respondió nuestro padre Jacob y los bendijo; a cada uno según sus buenas obras los bendijo.
(Reuníos y os anunciaré) lo que os sucederá al final de los días.	**lo que os sucederá al final de los días.**	**Entonces dijo: Venid y os anunciaré lo que os sucederá al final de los días.**	

GEN 49,5-7

TH	Onq	PsJ	N	440
5)				
שמעון ולוי אחים	שמעון ולוי אחיו גבריו גיברין	שמעון ודוי אחין תלאמין	(שמעון ולוי) אחין תלימין	שמעון ולוי אחין תלמידין גוברון
כלי חמס מכרתיהם		מאני זיינא שניבא	מרי זיינה שניבה	מרי זיינה שניבה
	בארע תותבותהון		עבדי קרב מן טליותיהון	עבדי קרב מן מטליותהון
	עבדו גבודא		בארע בעלי דבביהון	בארע בעלי דבביהון
		למחטוב היא אשתמודעותהון	עבדו נצחנ(י) קרביהון	עבדו נצחני קרביהון
6)				
בסדם אל תבא נפשי	ברזהון לא הות נפשי	בעטתהון לא אתרעיית נפשי	בכנישתיהון בעצתיהון לא אתרעיית נפשי	באצתהון לא איתרעית נפשי
בקהלם	באתכנישיהון למהך	ובמכנשהון לשכם למחרבה	בכנישתיהון לכרכה דשכם למחרבה יתה	ובכנישתהון לכרכה דשכם למחרבא יתיה
אל תחד כבדי	לא נחתית מן יקרי	לא איתיחד יקרי	לא חסו על איקרי	לא חסו עך יקרי
כי באפם הרגו	ארי ברוגזהון קטלו	ארום ברוגזיהון קטלו	ארום ברוגזהון קטילו	ארום ברוגזיהון
איש	קטול	מלכא ושולטניה	מלכין	מלכין עם שלטונין
וברצנם עקרו שור	וברעותהון תרעו שור סנאה	וברעותהון פכרו שור בעלי דבבהון	וברעותיהון פגרו שורי בעלי דבביהון	וברעותהון זבינו יוסף אחוהון דמתיל בתורא
7)		אמר יעקב		
ארור	ליט	ליט הוה כרכא דשכם כד עלון לגוה למחרבה	ליט הוה כרכה דשכם כד עלו לגוויה שמעון ולוי למחרבה יתה	ליט הוה כרכה שכם דיעלו לגווה שמעון ולוי חרבה יתיה
אפם כי עז	רוגזהון ארי תקיף	ברוגזיהון דתקיף	ברוגזיהון ארום תקיף רוגזיהון	ברוגזיהון ארום תקיף הוה
ועברתם	וחימתהון	וחימתהון על יוסף	ואימתהון	ובחימתהון
לי קשתה	ארי קשיא	ארום קשיא	ארום קשייה הוות	ארום קשייה הוות
		אמר יעקב	אמר אבומן יעקב	אמר אבונן יעקב
		אין שריין הינון תריהון כחדא	אן שריין שמעון ולוי כחדא	אין שריין הינון כחדא שמעון ולוי
		לית מליך ושולטו	לית אומה ומלכה	ליט אומה ומלכן
		דיקום קדמיהון	דתיקום לקבליהון	יכלין למיקום קדמיהון
אחלקם	אפליגנון	אפליג אחסנת בנוי דשמעון	אפלג חולקיה דשמעון	אפלג ית שבטא דשמעון
		לתרין חולקין חולק חד יפוק ליה מגו אחסנת בני יהודה וחולק חד		סבירין מלפי אורייתא
ביעקב	ביעקב	ביני שאר שבטיא דיעקב	בגו דבית יעקב	בכנישתא דיעקב
ואפיצם	ואבדרינון	ואבדר שבטא דלוי	ואסגי אחסנתיה דלוי	ואבדרית ית שבטה דלוי
בישראל	בישראל	בגו כלהון שבטיא דישראל	בגו שבטה דבני ישראל	למיתב בבתי מדרשייה דבני ישראל

TH

5
Simeón y Leví, hermanos:

Son sus espadas
instrumentos de violencia.

6
No asistas a sus consejos,
alma mía,
ni en sus asambleas

Pues ferozmente mataron
hombres
y a capricho
desjarretaron
bueyes.

7
Maldita

su furia
tan cruel
y su cólera

inexorable.

Los repartiré

entre Jacob
y los dispersaré
por Israel.

Onq

Simeón y Leví, hermanos,
valientes guerreros:

En la tierra donde habitaban
realizaron la gran hazaña.

En sus secretos
no estaba mi alma
para unirme a sus reuniones

Pues en su cólera asesinaron

y por su capricho
abatieron
los muros de sus enemigos.

Maldita sea

su cólera
porque es fuerte
y su ira

porque es recia.

Los repartiré

entre Jacob
y los dispersaré
por Israel.

PsJ

Simeón y Leví, hermanos gemelos:

Las armas afiladas para robar

son su distintivo.

En sus consejos
no se ha complacido mi alma;
en sus reuniones
contra Siquem
para destruirla
no se comprometió mi honor.

Pues en su cólera mataron
a reyes y príncipes,
y por su capricho
demolieron
los muros de sus enemigos.

Dijo Jacob:
Maldita fue la ciuad de Siquem
cuando entraron
para destruirla con su furor
que es fuerte,
y (maldita?) su ira
contra José
porque es recia.

Dijo Jacob:
Si ellos habitan juntos
no habrá rey ni príncipe
que subsista ante ellos.

Dividiré la herencia
de los hijos de Simeón
en dos partes:
Una parte le vendrá de la herencia
de los hijos de Judá,
y la otra parte
entre el resto de las tribus de Jacob;
y dispersaré la tribu de Leví
entre todas las tribus de Israel.

N

Simeón y Leví, hermanos gemelos,
maestros
en armas afiladas,
combatientes desde su infancia:

En el país de sus enemigos
consiguieron la victoria
de sus combates.

En sus asambleas, en sus consejos,
no se ha complacido mi alma;
en sus asambleas
contra la ciudadela de Siquem
para destruirla
no tuvieron en consideración mi honor.

Pues en su cólera mataron
reyes
y por su capricho
demolieron
los muros de sus enemigos.

Maldita fue la ciudad de Siquem
cuando entraron Simeón y Leví
para destruirla con su furor
porque su cólera es fuerte
y el temor a ellos

recio.

Dijo nuestro padre Jacob:
Si Simeón y Leví habitan juntos
no habrá nación ni rey
que subsista ante ellos.

Dividiré la parte
de Simeón

en medio de la Casa de Jacob,
y multiplicaré la heredad de Leví
en medio de las tribus de los hijos de Israel.

GEN 49,8-10

TH	ONQ	PSJ	N	440
8)				
יהודה אתה	יהודה את אודיתא ולא בהיתתא	יהודה אנת אודיתא על עובדא דתמר	יהודה	יהודה
יודוך אחיך	בך יודון אחך	בגין כן לך יהודון אחך ויתקרון יהודאין על שמך	לך יודוך אחך ולשמך יתקרון כל יהודיים	לך יודון כל אחך ועל שמך יתקרון כל יהודאי
ידך בערף איביך	ידך תתקף על בעלי דבבך יתברון סנאך	ידך יתפרעון לך מבעלי דבבך למפתק גירין להון	ידיך יתפרעון לך מן בעלי דבביך	ידך יתפרעון לך מן בעלי דבבך
ישתחוו לך בני אביך	יהון מחזרי קדל קדמך יהון מקדמין משאל בשלמך בני אבוך	כד יחזרון קדל קדמך ויהון מקדמין למשאל בשלמך בני אבוך	יהוון מקדמין ושאלין בשלמך כל בנוי דאבוך	יהוון מקדמין ושאלין בשלמך כל בנוי דאבוך
9)	שלטון יהי בשירויא ובסופא יתרבא מלכא מדביית יהודה			
גור אריה יהודה מטרף בני עלית	ארי מדין קטלא ברי נפשך סליקתא	מדמי אנא לך יהודה ברי לגור בר אריוון דמך קטוליה דיוסף ברי סליקת נפשך ומדינא דתמר	מדמה אנא לך יהודה לגור בר אריוון מן קטולוי דיוסף ברי את הויית משיזב מן דינה דתמר ברי	מדמי אנא לך יהודה ברי לגור בר אריוון מן קטולוי דיוסף ברי את הויית משיזב מן דינה דתמר ברי
כרע רבץ	ינוח ישרי בתקוף	נייח ושרי בתקוף	נייח ושרי בגו קרבא	נייח ושרי בגו קרתה
כאריה וכלביא	כאריא וכליתא	הא כאריא והי כליתא דכד נח	היך אריה וכאריותא	היך אריא והיך אריוותא
מי יקימנר	לית מלכו דתזעזעיניה	מן יקימיניה	ולית אומה ומלכו דתיקום לקובלך	ולית אומה ומלכו דתיקום לקיבלך
10)				
לא יסור שבט	לא יעידי עביד שולטן	לא פסקין מלכין ושליטין	לא פסקין מלכין	לא פסקין מלכין
מיהודה	מדביית יהודה	מדביית יהודה	מין דביית יהודה	מדביית יהוד(ה)
ומחקק	וספרא	וספרין מאלפי אורייתא	ואף לא ספרין מלפי אוריה	אוף לא סברין מלפי אורייתה
מבין רגליו	מבני בנוהי	מזרעיה	מבני בנוי	מן בני בנוי
עד כי יבא	עד עלמא עד דייתי	עד זמן די ייתי	עד זמן דייתי	עד זמן דייתי
שילה	משיחא	מלכא משיחא זעיר בנוי	מלכא משיחא	מלכא משיחא
(שילה)	דדילה היא מלכותא		דדידיה היא מלכותא	דדידיה היא מלכותא
ולו יקהת	ולית ישתמעון	ובדיליה יתימסון	ולית ישתעבדון	ולית עתידין ישתעבדון
עמים	עממיא	עממיא	כל מלכוותא	כל מלכטתה דארעא

TH	Onq	PsJ	N
8			
A tí, Judá,	Tú, Judá,	Tú, Judá,	A tí, Judá,
	confesaste	confesaste	
	sin avergonzarte.	el incidente con Tamar;	
te alabarán	En tí se gloriarán	por ello te alabarán	te alabarán
tus hermanos.	tus hermanos.	tus hermanos	tus hermanos
		y se llamarán judíos por tu nombre.	y por tu nombre serán llamados judíos
			todos los judíos.
Pondrás la mano	Tus manos prevalecerán	Tus manos te vengarán	Tus manos te vengarán
sobre la cerviz	sobre tus enemigos:	de tus enemigos	de tus enemigos.
de tus enemigos	se dispersarán tus enemigos	arrojándoles flechas	
	cayendo de espaldas ante tí.	cuando vuelvan la espalda ante tí.	
Se postrarán ante tí	Se adelantarán a saludarte	Se adelantarán a saludarte	Se adelantarán a saludarte
los hijos de tu padre.	los hijos de tu padre.	los hijos de tu padre.	todos los hijos de tu padre.
9	Al comienzo será un príncipe		
	y al final se convertirá		
	en un gran rey de la Casa de Judá.		
Judá		Yo te comparo, Judá, hijo mío,	Yo te comparo, Judá,
es un cachorro de león:		al cachorro de los leones:	al cachorro de los leones:
has vuelto de hacer presa,		pues te apartaste de los asesinos	Tú, hijo mío, libraste de sus asesinos
hijo mío.		de mi hijo José	a José;
	Pues de un juicio de muerte	y del juicio de Tamar	tú, hijo mío, del juicio de Tamar
Se agacha y se tumba	salvaste tu alma.	saldrás libre,	eres inocente,
	Descansará y habitará	descansando y habitando	descansando y habitando
como león o como leona.	confiado como el león,	confiadamente como un león,	en medio del combate
	y al viejo león	como un león	como el león y la leona,
¿Quién se atreve	no habrá reino	que cuando descansa	
a desafiarlo?	que lo turbe.	¿quién	y no habrá pueblo ni reino
		lo levantará?	que se mantenga frente a tí.
10			
No se apartará	No cesará	No cesarán	No cesarán
el cetro	el detentor del poder	reyes y príncipes	los reyes
de Judá	de la Casa de Judá	de la Casa de Judá	de entre los de la Casa de Judá
ni el bastón de mando	ni el escriba	ni los escribas que enseñan la Ley	ni los escribas que enseñan la Ley
de entre sus rodillas	entre los hijos de sus hijos	entre su descendencia	entre los hijos de sus hijos,
	por siempre		
hasta que venga Silo	hasta que venga el Mesías	hasta que venga el Rey Mesías,	hasta que venga el Rey Mesías
		el más joven de sus hijos,	
y le rindan homenaje	del cual es la realeza,		del cual es la realeza
los pueblos.	y a él se someterán	y en él se disuelven	y a él se someterán
	los pueblos.	los pueblos.	todos los reinos.

GEN 49,11-12

440	N	PsJ	ONQ	TH
				(11
			יסחר ישראך לקרתיה	אסרי לגפן עירה
			עמא יבנון היכליה	ולשרקה
			יהון צדיקיא סחור סחור ליה	בני אתנו
			ועבדי אוריתא באולפן עמיה	
			יהי ארגון טב לבושיה	
			וכסותיה מילא מלא צבע זהורי	
			וצבענין	
מה יאי הואינין עיינוי דמלכא משיחא	מה יאי הוא מלכא משיחא	מה יאי מלכא משיחא		
דעתיד למיקם מן דבית יהוד(ה)	דעתיד למיקם מן מדבית יהודה	דעתיד למקום מדבית יהודה		
אסר חרצייה ונפק	אסר חרציה ונפק	אסר חרצוי ונחית		(אסרי...)
לקרבה לו קבל שנאוי	לקרבא על שנאוי	ומסדר סידרי קרבא עם בעלי דבבוי		
ויקטל מלכין עם שלטונין	ומקטל מלכין עם שלטונין	ומקטל מלכין עם שול שניהון		
		ולית מליך ושולטן דיקום קדמוי		
מסמק טורייה מן אדם קטלהון	מסמק טוריא מדם קטיליהון	מסמק טווריא מן אדם קטיליהון		
ומחוור גלימתיה מן תרב גיבריהון	ומחוור גלמתא מתרבי גובריהון			
לבושוי מעגעזין באדמה	לבושוי מעגעגין בדמא	לבושוי מעגעגין באדמא		כבס ביין לבשו
והוא מדמי לרפיס ענבין	מדמי ל(ר)פוס ענבים	מדמי לעצור דעינבין		ובדם ענבים סותה
				(12
מה יאיין אינין עיינוי דמלכא משיחא למיהמי	מה ייאיין עיינוי דמלכא משיחא	מה יאיין היינון עינוי דמלכא משיחא		חכלילי עינים
מן חמרא זכיכה	מן חמרא זכוכא	כחמרא זכיכא		מיין
מן למחמי בהין גילוי עריין	דלא למיחמי בהון גילון עריין	מן למחמי גילוי עריין		
ושפיכות אדם זכיי	מלמשפך בהון דם זכיי	ושדיות אדם זכאי		
שינון נקיין מן חלבה	שנוי נקיין מחלבא	ושנוי נקין מן חלבא		ולבן שנים מחלב
מן למיכל בהין חמסן וגזילין	מלמיכל בהון חמיסיין וגזילין	דלא למיכל חטוף ואנוסא		
יסמקון טוריי מן גופני	יסמקון טורייא מן גפנוי	וכדין יסמקין טוורוי	יסמקון טורוהי בכרמוהי	
ומעצרתיה מן חמרי(ה)	ומעצרתיא מן חמרא	ומעצרתיה מן חמרא	יטופון נעוובי בחמר	
יחוורן גלימתיה מן סיגוי עינור	ויתחוורון גלמתא מן סגי עבור	וגילמתיה יחוורן מן עללתא	יחורן בקעתיה בעיבור	
ועדרין דען	ועדרין דען	ומן דירון דעאן	ובעדרי ענית	

TH	Onq	PsJ	N
11			
Ata	Conduce a Israel		
su asno a la vid	alrededor de su ciudad,		
y el pollino de su asna	el pueblo construirá su templo,		
a la cepa	los justos estarán a su alrededor		
	cumpliendo la ley bajo su enseñanza		
lava su ropa en vino	de fina púrpura será su vestido,		
y su túnica	y su manto,		
en sangre de uvas.	de lino teñido en ricos colores.		
		¡Cuán hermoso es el Rey Mesías	¡Cuán hermoso es el Rey Mesías
		que ha de surgir	que ha de surgir
(Ata...)		de entre los de la Casa de Judá!	de entre los de la Casa de Judá!
		Ciñe sus lomos	Ciñe sus lomos
		y sale en orden de batalla	y sale a la guerra
		contra sus enemigos	contra sus enemigos
		y mata a reyes con príncipes,	y mata a reyes con príncipes.
		no habiendo rey ni príncipe	
		que le resista.	
(Lava su ropa		Enrojece los montes	Enrojece los montes
en vino		con la sangre de sus muertos.	con la sangre de sus muertos
			y blanquea los collados
			con la grasa de sus guerreros.
y su túnica		Sus vestidos	Sus vestidos
en sangre		están envueltos en sangre:	están envueltos en sangre:
de uvas)		¡Se parece al que pisa racimos!	¡Se parece al que pisa racimos!
12			
Sus ojos están		¡Cuán hermosos son los ojos	¡Cuán hermosos son los ojos
		del Rey Mesías!	del Rey Mesías!
chispeantes por el vino		Como el vino puro	Más que el vino puro,
		para no ver	porque no mira con ellos
		las desnudeces	las desnudeces
		ni el derramamiento	ni el derramamiento
		de sangre inocente.	de sangre inocente.
y sus dientes		Sus dientes son más blancos	Sus dientes son más blancos
blancos por la leche.		que leche,	que leche,
		para no comer	porque no come con ellos
		lo arrebatado y robado.	lo arrebatado y robado.
	Se tornarán rojos los montes	Y así se tornan rojos sus montes	Se tornarán rojos los montes
	en sus viñas,		por las cepas
	los collados destilarán vino,	y sus lagares por el vino,	y los lagares por el vino,
	blanquearán sus campos	y blanquearán los collados	y blanquearán los collados
	por el trigo	por el trigo	por la abundancia de trigo
	y por los rebaños de ovejas.	y por los rebaños de ovejas.	y por los rebaños de ovejas.

GEN 49,16-18

440	N	PsJ	ONQ	TH
	מן דבית דן יקום	מדבית דן יתיד דיקום	מדבית דן יתבחר ויקום	16) דן
	פורקן ודיין	גברא דידון ית עמיה דינין דקשוט	גברא ביומוהי יתפריק עמיה	ידין עמו
	כחדא ישתמעון לה	כחדא ישתמעון ליה	ובשנוהי ינוחון כחדא	כאחד
	כל שבטי דבני ישראל	שבטיא דישראל	שבטיא דישראל	שבטי ישראל
יהוי פרוקא	יהוי דן פירוקא	יהי גברא דיתבחר	יהי גברא דיתבחר	17) יהי דן
דעתיד למיקם מן דבית דן	דעתיד למיקם מן דבית דן	ויקום מדבית דן	ויקום מדבית דן	
			אימתיה	
			תיתרמי על עממיא	
יתקף וית גאי על כל מלכוותא	יתקף יתגאה על כל אמיה	יתקף יתגאה על כל אמיה	ומחתיה תיתקף בפלשתאי	
והוא יהוי מידמי לחיוויא דרביע באורחא	יהוי מדמי לחיוויא דרבוע בארעא	מדמי לחורמנא דרביע על פרשת אורחא	כחיוי חורמן ישרי על אורחא	
דלעורמנא דכמין בפרשת אורחתה	ולעורמנא דכמין בפרשת ארחתה	ולרישי חיוין דכמין על שבילא	וכפתנא יכמון על שבילא	נחש עלי דרך
	דנכת לסוסיא בעקבי	דנכית סוסייא בעיקביה		שפיפן עלי ארח
מסתחר רכביה ואיתהפיך לאחורי	ומן אימתה מסתחר רכבה ומתהפך לאחורי	ונפיל ומן אמתיה רכביה מתפרקיד לאחוריה		הנשך עקבי סוס
הוא שמשון בר מנוח	הוא שמשון בר מנוח	הכדין יקטיל שמשון בר מנוח		ויפל רכבו אחור
דאימתיה על בעלי דבבוי	דאמתיה על בעלי דבבוי			
ודחלתי על שנאוי	ודחלתו על שנאוי	(יקטל)	יקטיל	
ויקטיל	נפק לקרבא לקבל שנאוי ומקטל	וית כל גיברי פלשתאי	גיברי משרית פלשתאי	
מלכין עם שילטונין	מלכין עם שלטונין	לפרשיא כל גיברי פלשתאי	פרשין עם רגלאין	
		ויעקר סוסותהון	יעקר סוסון ורתיכין	
		וממגר דבביהון לאחורא	וימגר רכביהון לאחרא	
אמר יעקב אבונן	אמר אבונן יעקב	אמר יעקב		18)
		כד חמא ית גדעון בר יואש		
		וית שמשון בר מנוח		
		דקיימין לפרוקין		
לא לפורקניה דגדעון בר יואש	לא לפורקנא דגדעון בר יואש	לא לפורקניה דגדעון		
סכיית נפשי	סכיית נפשי	אנא מסכי		
דהוא פורקן שעה	דהוא פורקן שעה			
ולא לפורקניה דשמשון בר מנוח	ולא לפורקניה דשמשן בר מנוח	ולא לפורקניה דשמשון		
סכיית נפשי	סכיית נפשי	אנא מודיק		
דהוא עבר	דהוא פורקן עבור			
אלא לפורקנא	אלא לפורקניה סכיית נפשי	דפורקנהון פורקן דשעתא		
די אמרת במימרך	דאמרת	אלהין		
למייתי לעמך בני ישר(אל)	למיתייה לעמך בית ישראל			
ליה לפורקנך סכיית נפשי	לך לפורקנך סכיית	לפורקנך סכיית ואודיקית	לפורקנך סבירית	לישועתך קויתי
	???	ה' דפורקנך פורקן עלמין	יוי	יהוה

TH	Onq	PsJ	N
16			
Dan administrará	De la Casa de Dan surgirá	De la Casa de Dan surgirá	De la Casa de Dan surgirá
	un varón escogido	un varón	
en su pueblo	en cuyos días		redención
la justicia	será redimido el pueblo,	que juzgará a su pueblo	y juez:
		con juicios de verdad:	
como una	y en sus años		
de las tribus de Israel.	descansarán todas juntas	Todas a una le obedecerán	Todas a una le obedecerán
	las tribus de Israel.	las tribus de Israel.	las tribus todas de los hijos de Israel.
	Será un varón escogido	Será un varón escogido	¿Será Dan el Redentor
	y surgirá de la Casa de Dan.	y surgirá de la Casa de Dan.	que ha de surgir de la Casa de Dan?
	Su terror caerá		Se hará fuerte y se enorgullecerá
	sobre los pueblos		sobre todas las naciones.
	y su castigo se ensañará		
	con los filisteos.		
17			
Dan es serpiente	Como serpiente venenosa	Como serpiente venenosa	Será comparado a la serpiente
junto al camino,	que habita en el camino	echada en el cruce de los caminos,	que está echada en el suelo
aspid	y como víbora	como cabeza de serpiente	y a la serpiente venenosa
junto a la senda:	que acecha en la senda,	que acecha en la senda,	que acecha en el cruce de los caminos,
muerde al caballo		que muerde al caballo	que muerde a los caballos
en la pezuña		en los talones y derriba;	en los talones,
		por temor a la cual	por temor a la cual
y el jinete		el jinete	vuelve grupas el jinete
es tirado hacia atrás.		vuelve hacia atrás.	y se entorna hacia atrás.
		Así Sansón, hijo de Manoah,	Es Sansón, hijo de Manoah,
			cuyo miedo (pesará) sobre sus enemigos
			y cuyo temor (pesará) sobre sus adversarios.
			Sale a la guerra frente a sus enemigos.
(Muerde ...)...	matará a los guerreros	matará a todos los guerreros	y mata a reyes con príncipes.
	del campamento filisteo,	filisteos,	
	a los caballeros y a los de a pie,	a los caballeros y a los de a pie,	
	castigará caballos y carros	castigará a sus caballos	
	y hará retroceder a sus jinetes.	y hará retroceder a sus enemigos.	
18		Dijo Jacob	Dijo nuestro padre Jacob:
		cuando vió a Gedeón, hijo de Joás,	
		y a Sansón, hijo de Manoah,	
		alzarse como redentores:	
		Yo no espero la redención	Mi alma no espera la redención
		de Gedeón,	de Gedeón, hijo de Joás,
			porque es redención de una hora.
		ni suspiro por la redención	Ni mi alma espera la redención
		de Sansón,	de Sansón, hijo de Manoah,
		pues la redención de éstos	pues es redención
		es redención de una hora.	que pasa.
			Mi alma espera la redención de El,
			la que prometiste traer a tu pueblo,
			la Casa de Israel.
En tu salvación	En tu redención	Por tu redención espera	En tí, en tu redención
espero, oh Yahweh.	espero, oh Yahweh.	y suspira mi alma, oh Yahweh,	espera, oh Yahweh.
		porque tu redención	
		es redención eterna.	

Ex 12,42 (cfr. Cap. III)

TH

ליל שמרים הוא
ליהוה
להוציאם
מארץ מצרים

הוא הלילה הזה ליהוה
שמרים
לכל בני ישראל לדרתם

Onq

לילי נטיר הוא
קדם יוי
לאפקותהון
מארעא דמצרים

(...)

הוא לילא הדין קדם יוי
נטיר
לכל בני ישראל לדריהון

PsJ

ארבעה לילוון
כתיבין בספר דוכרניא קדם ריבון עלצא

(...)

רביעאה כד יתגלי
למפרוק עמא בית ישראל
מבינ עממיא

וכלהון קרא לילי נטיר
בגין כן פריש משה ואמר
ליל נטיר לפורקן הוא מן קדם ה'
למפקא ית עמא בני ישראל
מארעא דמצרים
הוא לילא הדין נטיר ממלאכא מחבלא
לכל בני ישראל דבמצרים
וכן למיפרקהון מגלוותהון לדריהון

N

לילי נטיר ומזומן הוא לפורקן
לשמה דיי
בזמן אפקותיהון דבני ישקאל
פריקין מן ארעא דמצרים
ברם ארבעה לילוון אינון
די אינון כתיבין בספר דוכרניא

(...)

לילי רביעיא כד ישלם עלמא קציה
למתפרקא

נירי פרזלא יתברון
ודרי רשיעא ישתיצון
ומשה יסוק מן גו מדברא

דן ידבר בריש ענא
ודין ידבר בריש ענה
ומימריה מדבר ביני תריהון

ואנה ואינון מדברי(ן) כחדא

הוא לילי פסחא לשמה דיי
לילי נטיר ומזומן הוא לפורקן
לכל ישראל לדריהון

440

ליל נטיר ומזומן לפורקן
הוא קדם יי
באפקותהון דבני ישר(אל)
פריקין מן ארעא דמצרים
ארום ארבעא לילוון
כתיבין בספר דוכרניא

(...)

לילא רביעאה כד ישלים עלמא קציה
למיתפרקה

עבד רישעה ישתיצון
ונירי דפרזלא יתברון
ומשה יפוק מן גו מדברא
ומלכא משיחא מן גו רומ(א)
דין ידבר בריש ענה
ודין בריש ענה
ומימרא דיי יהווי בין תרויהון
ביני תרויהון
ואנא והינון מהלכין כחדא

הוא ליל פיסחא קודם יי
נטיר ומזומן
לכל בני ישר(אל) לדריהון

TH

Noche de vela

para Yahweh
a fin de sacarlos
de la tierra de Egipto.

Esta noche
es de Yahweh,
de vela para todos los
hijos de Israel por
sus generaciones

Onq

Noche de espera

delante de Yahweh
para sacarlos
de la tierra de Egipto.

Esta es noche de espera
ante Yahweh
para todas las generaciones
de los hijos de Israel.

PsJ

Cuatro noches están escritas
en el libro de las memorias
ante el Señor del Universo:
(.....)

La cuarta:
Cuando será revelado
para redimir al pueblo de la Casa de
Israel de entre las naciones.

Y a todas estas noches
las llamó noches de vela.
Por eso Moisés explicó y dijo:
Noche de vela para la salvación
ante Yahweh,
para sacar al pueblo de los hijos de Israel
de la tierra de Egipto.
Es noche preservada del ángel exterminador
para todos los hijos de Israel
que estaban en Egipto.

Así serán liberados de sus cautividades
por todas sus generaciones.

N

Noche de espera y predestinada
para la redención
en el nombre de Yahweh
en el tiempo de la salida
del país de Egipto
de los hijos de Israel liberados.
Sólo cuatro noches son las que están escritas
en el libro de las memorias:

(.....)

La cuarta noche:
Cuando llegue el mundo a su fin
para ser redimido:

Los yugos de hierro serán quebrados
y la generación malvada será aniquilada,
y Moisés subirá de en medio del desierto
(... ...)
Uno caminará a la cabeza del ganado
y el otro caminará a la cabeza del ganado
y su Verbo caminará entre los dos
y Yo y ellos caminaremos juntos.

Esta es la noche de la Pascua
para el nombre de Yahweh:
Noche de espera y predestinada para la redención
de todas las generaciones de Israel.

Num 23,7-10 (cfr. Cap.IV)

	TH	Onq	PsJ	N	440
7)	וישא משלו ויאמר	ונטל מתליה ואמר	ונטל מתל נבוחיה ואמר	ונטל במתל נבוחה	ונטל במתל נביותיה ואמר
	מן ארם ינחני בלק	מן ארם דברני בלק	מן ארם דעל פרת דברני בלק	מן ארם דבר יתי בלק	מן ארם דבר יתי בלק
	מלך מואב	מלכא דמואב	מלכא דמואבאי	מלכיהון דמואבי	מלכיהון דמואבאי
	מהררי קדם	מטורי מדנחא	מן טוורי מדינחא	מטורי מדינ(ח)ה	מטורי מדינח'
	לכה ארה לי יעקב	איתא לוט לי יעקב	איתא לוט בגיני דבית יעקב	אתא לוט לי יעקב	איתא כען ליט לי דבית יעקב
	ולכה זעמה לישראל	ואיתא תריך לי לישראל	ואיתא זעיר לי לישראל	ואתא זעיר לי דבית ישראל	ואיתא (...) לי שבטיא דבית יעקב
8)	מה אקב	מא אלוטיה	מה אנא לאיט	מה אנא לייט	
	לא קבה אל	דלא לטיה אל	ומימרא דה' מבריך יתהון	וממריה דיי מסגי יתהון	ומימרא מברך יתהון
	ומה אזעם	ומא אתרכיה	ומה אנא מזעיר	מה אנה מזער יתהון	ומה אנא מזעיר דבית ישר'
	לא זעם יהוה	דלא תרכיה יוי	ומימרא דה' מסגי יתהון	וממריה דיי מסגי יתהון	ומימר' דיי מסגי יתהון
9)			אמר בלעם רשיעא		
	כי (אראנו)	ארי (חזיתיה)	מסתכל אנא בעמא הדין	ארום חמי אנה עמא האליין	חמי אנא עמא האליו
			דהינון מדברין	מדברין ואתיין	מדברין
			בזכות אבהתהון צדיקיא	בזכות אבהתה צדיקיא	בזכות אבהתא צדיקיא
	מראש אראנו	מריש טוריא חזיתיה	דמתילין לטוריא	דמתילין בטוריה	דמתילין בטוריא
			ובזכות אימהתהון	אברהם יצחק ויעק(ב)	אברהם יצחק ויעקב
	ומגבעות אשורנו	ומירמתא סכיתיה	דמתילן לגלימתא	ובזכות אמהתה צדיקתה	ובזכות אמהתא
				דמתילן בגלמתה	דמתילין בגלימתא
				שרה רבקה רחל ולאה	שרה רבקה רחל ולאה
	הן עם	הא עמא	הא עמא	הא עמא האליין	הא עמא האליין
	לבדד ישכן	בלחודיהון	בלחודיהון	שריין דבלחודיהון	דבלחודיהון שריין
			עתידין למיחסן עלמא		
	ובגוים	וכעממיא	מטול דבנימוסי אומיא	ובנימוס אומיה	ובנימוסי עמא
	לא יתחשב	לא ידדנון	לא מדברין	לא מתערבין	(לא) מתערבין
		גמירא			
10)			והוה כיון דחמא בלעם חייבא		
			דבית ישראל הוון גזרין עורלתהון		
			וטמרין בעפרא דמדברא אמר	מן יכיל למימני	מן ייכלי לממני
	מי מנא	מן יכול לממני	מן ייכול לממני	עולימיהון דבית יעקב	עולימיהון דבית יעק'
		דעדקיא דבית יעקב	זכוותא חסינייא האלין	דאיתאמר עליהון	דאיתאמר עליהון
	עפר יעקב	דאמיר עליהון		די הוון מבריכין כעפרא דארעא	
	ומספר	לסגון כעפרא דארעא	וסכום עובדיא טבייא	או מן יכיל מסכום	
	או	או		חדה מן ארבעתי	
	את רבע	חדא מארבע	דעם חדא מן ארבעתי	טכסי משריתה דבני ישראל	
	ישראל	משריתא דישראל	משרייתא דישראל	דאתאמר עליהון	
				יהוון מסגין ככוכבי שמיא	דיהוון סגיין ככוכבי שמיא
			אמר בלעם רשיעא		
	תמת נפשי מות ישרים	תמות נפשי מותא דקשיטוי	אין קטלין יתי בית ישראל בסייפא	אמר בלעם במתל נבוחה	אמר בלעם רשיעא במתל נביותיה
	ותהי אחריתי	וליהי סופי	כבר מבשרנא	אך קטלין יתיה ישראל בחרבה	אין קטלין הינון ישר' יתיה בחרבא
			דלית לי חולק לעלמא דאתי	מבשר הוא בלעם	הוא בלעם
	כמהו	כותהון	כזעיריא דבהון	דלית ליה חולק לעלמא דאת'	דלית ליה חולק לעלמא דאת'
				ברם אין מיית הוא בלעם מותהון קשיטין	ברם אין מיית בלעם מותהון קשיטין
				לזרוי תיהוי סופיה	
				אלווי תיהוי אחריתה	אלווי תיהוי אחריתא
				כזעירא דבהון	כזעירא דיבהון

TH	Onq	PsJ	N
7			
Y pronunció su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo profético y dijo:	Y pronunció su oráculo profético:
Desde Aram me hace venir Balaq	De Aram me cogió Balaq	De Aram, junto al Eufrates, me cogió Balaq,	De Aram me cogió Balaq,
el Rey de Moab,	el Rey de los Moabitas,	el Rey de los Moabitas,	el Rey de los Moabitas,
desde los montes de Oriente.	de los montes de Oriente.	de los montes de Oriente.	de los montes de Oriente.
Ven, maldíceme a Jacob,	Ven, maldíceme a Jacob,	Ven, maldíceme a los de la Casa de Jacob,	Ven, maldíceme a Jacob,
ven, execra a Israel.	ven, proscríbeme a Israel.	y ven, achícame a Israel.	y ven, achícame a los de la Casa de Israel.
8			
¿Cómo maldeciré yo	¿Cómo maldeciré yo	¿Cómo voy yo a maldecir	¿Cómo voy yo a maldecir
a quien Dios no ha maldecido?	al que no maldice Dios?	cuando el Verbo de Yahweh los bendice?	cuando el Verbo de Yahwe los bendice?
¿Y cómo execraré yo a	¿Y cómo proscribiré yo	¿Y cómo voy yo a empequeñecer	¿Y cómo voy yo a empequeñecerlos
quien Yahweh no ha execrado?	al que no proscribe Yahweh?	cuando el Verbo de Yahweh los multiplica?	cuando el Verbo de Yahweh los multiplica?
9		Dijo el malvado Balaam:	
Lo diviso	Porque lo veo	Yo contemplo a este pueblo	Porque yo veo a este pueblo
		que es conducido por el mérito	que es conducido por el mérito
		de sus patriarcas justos,	de sus patriarcas justos,
desde la cima de los peñascos	desdé la cima de los montes	que se parecen a los montes,	que se parecen a los montes,
			Abraham, Isaac y Jacob,
		y por el merito de sus matriarcas,	y por el mérito de las matriarcas justas,
y lo veo desde los collados.	y lo espero desde las alturas.	que se parecen a las colinas.	que se parecen a las colinas,
			Sara, Rebeca, Raquel y Léa.
Es un pueblo	He aquí un pueblo	He aquí un pueblo	He aquí que este pueblo
que mora aparte,	aparte	aparte	acampa aparte
	que entrará en posesión del mundo	que entrará en posesión del mundo	
que no es tenido en cuenta	y no experimentará la destrucción	porque no se guía según las leyes	y no se mezcla con las leyes
entre las gentes.	como los demás pueblos.	de las naciones.	de las naciones.
10		Y cuando el pecador Balaam vió	
		que los de la Casa de Israel circuncidaban sus prepucios	
		y los escondían en la arena del desierto, dijo:	
¿Quién ha podido contar	¿Quién puede contar	¿Quién puede contar	¿Quién puede contar
el polvo de Jacob	los niños de la Casa de Jacob,	los méritos de estos fuertes	los jóvenes de la Casa de Jacob ,
	de los que se dice:		de los que se ha dicho
	serán multiplicados como el polvo de la tierra,		que serán bendecidos como el polvo de la tierra?
o enumerar		y el número de las obras buenas	o ¿quién puede numerar
la arena	o uno solo de los cuatro	de uno solo de los cuatro	una sola de las cuatro formaciones
de Israel?	campamentos de Israel?	campamentos de Israel?	del campamento de los hijos de Israel?
			de las que se ha dicho que serán multiplicadas
			como las estrellas de los cielos?
		Dijo el malvado Balam:	Dijo Balaam en su oráculo profético:
		Si la Casa de Israel me mata a mí a espada,	Si Israel le mata a él a espada,
		ya anuncio yo que no tendré parte	él, Balam, anuncia que no tendrá parte
		en el mundo futuro.	en el mundo futuro.
Que muera mi alma la muerte de los justos	Muera mi alma la muerte de sus justos	Pero si yo muero la muerte de los justos,	Pero si Balaam muere la muerte de los justos,
y sea mi fin	y sea mi fin	ojalá fuera mi fin	ojalá fuera su fin,
			ojalá fuera su postrimería
como el de ellos.	como el de ellos.	como el del más pequeño de ellos.	como la del más pequeño de ellos.

NUM 23,18-22 (CFR. CAP. IV)

440	N	PsJ	ONQ	TH
	ונסל במתל נבותה ואמר	ונטל מתל נבותיה ואמר	ונטל מתליה ואמר	(18 וישא משלו ויאמר
	קום בלק ושמע	קום בלק ושמע	קום בלק ושמע	קום בלק ושמע
	אצת כען למלי ברה דצפור	אצית מילייּ בריה דצפור	אציתּ למימרי בר צפור	האזינה עדי בנו צפר
לא במימ' בני אינשא	לא כמימר בני אנשא	לא כמלי בר נש	לא כמלי בני אנשא	(19 לא איש
הות מימרי' דאלהא	מימריה דייי	מימר אלהא	מימר אלהא	אל
חייא		חי וקיים רבון כל עלמיא ה'		
		דבר נש אמר	בני אנשא אמרין	
		ומכדב	ומכדבין	ויכזב
ולא	ולא	ואוף לא דמיין עובדוי	ואף לא	
כעובדיהון דבני אינש'	כעובדהון דבני אנשא	לעובדי בני בישרא	כעובדי בני בסרא	ובן אדם יתנחם
עובדוי דאלהא	עובדוי דייי			
בני אינשא אמרין ולא עבדין	בני אנשא אמרין ולא עבדין	דמתמלכין		ההוא אמר ולא יעשה
גזרין ולא מקיימין	גזרין ולא מקיימין		דאנון גזרין למעבד	ודבר ולא יקימנה
וחזרין וכפרי' במיליהון	וחזרין וכפרין במיליהון	ותייבין ממה דגזרין	תיבין ומתמלכין	
ברם אלהא אמר	ברם אלהא אמר	ברם רבון כל עלמא ה' אמר	הוא אמר	(ההוא אמר
		לאסגאה ית עמא הדין		
		הי ככוכבי שמיא		
		ולאחסנותהון ית ארע כנענאי		
ועבד	ועבד	האפשר דאמר ולא יעבד	ועביד	ולא יעשה
גזר ו מקיים	גזר ומקיים	ומה דמליל האפשר דלא יקיימינה	וכל מימריה מתקיים	ודבר ולא יקימנה
וגזירתוהי קיימין עד קיימין עד לעלם	ופתגמי נבואתה קיימין לעלם			
				(20
הא למברכא אדברית	הא למברכה אדברית	הא ברכתא קבילית	הא ברכן קבילית	הנה ברך לקחתי
		מן פום מימר קודשא		
ומברך אנא ית ישראל	מברך אנה ית ישראל		אברכיניה לישראל	וברך
וברכן לית אנא מנע מנהון	וברכה לית אנה מנע מנהון	לא אמנע סדר ברכתהון מנהון	ולא אתיב ברכתי מניה	ולא אשיבנה
		אמר בלעם רשיעא		(21
לית אנא חמי פולחי	לית אנה חמי עבדי שקר	לית אנא מסתכל פלחי טעוותא	אסתכלית ולית פלחי	לא הביט און
	בדבית יעקב	בדבית יעקב	גלולין בדבית יעקב	ביעקב
פולחן נוכריי	ולא עבדי פלחן נכריי	ולא מתקיימין עבדי ליעות שקר	ואף לא עבדי ליאות שקר	ולא ראה עמל
בגו שבטיא דבני ישר'	בדבית ישראל	בדבית ישראל	בישראל	בישראל
מימרא דייי הוי	מימר ייי אלההון	מימר דה' אלההון	מימרא דיוי אלההון	יהוה אלהיו
עמהון	עמהון	בסעדהון	בסעדהון	עמו
ויבבות מן איקר	ויבבות זיו איקר	ויבבות	ושכינת	ותרועת
מלכיהון מגין עליהון	מלכיהון מגן עליהון	מלכא משיחא מיבבא ביניהון	מלכהון ביניהון	מלך בו
אלהא די פרק ואפיק יתהון	אלהא דאפיק יתהון	אלהא די פרק ואפיק יתהון	אל דאפיקינון	(22 אל מוציאם
פריקי' ממצרים	מן ארעא דמצרים	פריקין מן ארעא דמצרים	ממצרים	ממצרים
תוקפא ותושבחתא ורוצצות'	די תוקפא ותושבחתה ורוממותה	תוקפא ורוממותא תושבחא וגבורתא	תוקפא ורומא	כתועפת ראם
דידיה היא	דידה אינון	דידיה הוא	דיליה	לו

TH

18
El pronunció su oráculo y dijo:
Levántate, Balaq, y oye,
dame oído, hijo de Sippor.

19
No hombre
es Dios

para que mienta

ni un ser humano

para que se arrepienta.
¿Es que El dice

y no hace,
promete y no cumple?

20
He sido tomado para bendecir:

El ha bendecido
y yo no puedo revocarlo.

21
No se percibe iniquidad
en Jacob
ni se ve maldad
en Israel.
Yahweh, su Dios,
está con él
y la aclamación
real resuena con él.

22
Dios lo sacó
de Egipto;
es para él
como los cuernos del búfalo.

Onq

Y levantó su oráculo y dijo:
Levántate, Balaq, y oye,
escucha mis palabras, hijo de Sippor.

No como las palabras de los hijos de los hombres
es el Verbo de Dios:

Los hijos de los hombres
dicen y engañan.
Ni tampoco como las obras
de los hijos de la carne:

Pues éstos deciden hacer,
se vuelven atrás y consultan.
El dice

y hace
y todas sus palabras se cumplen

He aquí que yo he recibido bendiciones:

Bendeciré a Israel
y no le retiraré mi bendición.

Contemplo y no hay adoradores de ídolos
entre los de la Casa de Jacob,
ni siquiera servidores de mentirosa falsedad
en Israel.
El Verbo de Yahweh, su Dios,
(viene) en su auxilio
y la Sekiná
de su rey está entre ellos

Dios es quien los sacó
de Egipto;
de él son
el poder y la majestad.

PsJ

Y levantó su oráculo profético y dijo:
Levántate, Balaq, y oye,
escucha mis palabras, hijo de Sippor.

No como las palabras del hijo del hombre
es el Verbo del Dios
vivo y subsistente, de Yahweh, el Señor de todo el mundo:
Pues el hijo del hombre
dice y engaña.
Ni tampoco son sus obras semejantes
a las obras de los hijos de la carne,
quienes consultan

y se vuelven atrás de lo que han decidido.
Pero Yahweh, Señor de todo el mundo, ordena
multiplicar a este pueblo
como las estrellas de los cielos
y hacerles poseer la tierra de Canaán.
¿Es posible que diga y no haga?
Y lo que habla,¿es posible que no lo cumpla?

He aquí que yo he recibido la bendición
de la boca del Verbo Santo:

No les rehusaré el orden de las bendiciones.

Dijo el malvado Balaam:
Yo no veo adoradores de ídolos
entre los de la Casa de Jacob ni servidores
de mentirosa vanidad establecidos
entre los de la Casa de Israel.
El Verbo de Yahweh, su Dios,
(viene) en su auxilio
y el toque (de trompeta)
del Rey Mesías resuena entre ellos.

Dios es quien los liberó y sacó libres
del país de Egipto;
de él son
el poder y la majestad, la albanza y el señorío.

N

Y levantó su oráculo profético y dijo:
Levántate, Balaq, y oye,
escucha, por favor, mis palabras, hijo de Sippor.

No como la palabra de los hijos del hombre
es el Verbo de Yahweh.

Ni son las obras de Yahweh
como las obras de los hijos del hombre:

Los hijos del hombre dicen y no hacen
deciden y no cumplen
y se vuelven atrás y niegan sus palabras.
Pero Dios dice

y hace,
decide y cumple
y sus palabras proféticas son firmes para siempre.

He aquí que yo he sido traído para bendecir:

Yo bendigo a Israel
y no le rehuso la bendición.

Yo no veo servidores de mentira
entre los de la Casa de Jacob
de culto extranjero
entre los de la Casa de Israel.
El Verbo de Yahweh, su Dios,
está con ellos
y el toque (de trompeta) del esplendor de la Gloria
de sus reyes es un escudo sobre ellos.

Dios es quien los sacó
del país de Egipto;
de él son
el poder, la labanza y la majestad.

Num 23,23-24

TH	Onq	PsJ	N	440
23) כי לא	ארי לא	ארום לא קאים	ארום לית אנה חמי	ארום לית אנא חמי
נחש	נחשא צבן דייטב	נטורי נחשין	נטורי נחשין	עבדי נחשא
ביעקב	לדבית יעקב	בדבית יעקב	בדבית יעקב	בגו דבית יעקב
ולא קסם	ואף לא קסמיא רעו	ולא קסומי קיסמין	ולא קסמי קסמין	ואף לא קוסמי קסמין
בישראל	ברבות בית ישראל	ברבותא דישראל	בדבית ישראל	בגו שבטיא דבני ישר'
כעת	כעידן	בעידנא הדין	בעדנא הדין	בעידנא הדין
יאמר ליעקב וישראל	יתאמר ליעקב ולישראל	יתאמר לבית יעקב ולבית ישראל	יתאמר לבית יעקב	יתאמר ליעקב
			טבתה וניחמתה	
מה	מא	מה משבחין הינון ניסיא ופרישתא	דעתיד מייתיה עליכון	מה טיבו ונחמן דייי עתיד למהנייא עליכו'
			ודדבית ישראל	דבית יעקב
פעל על	עבד אלהא	דעבד להון אלהא	אמר בלעם במתל נבותה	כדו אמר במתל נביותיה
			טוביכון צדיקיה	טוביכון צדיקא
24) הן עם	הא עמא	יחידאה הוא עמא הדין	הא עמא	הא עמא האליין
כלביא יקום	וכליתא שרי	נייח ושרי כאריא בגבורתא	כאריה שריין	כאריא שריין
וכארי יתנשא	וכאירא יתנטל	וכליתא מתנטלין	וכאריותה תתנטלין	וכאריותא מתגברין
			ארום היך מה דאריה	היך מא דלית אריא
			לא נייח ולא דמך	לא נייח ולא שדיך
			עד זמן דאכיל פשוט	עד זמן דהוא אכיל ופש בשר
			ושתי א(ד)ם	ושתי אדם
			כדן עמא האליין	ברם הינון עמא האליין
לא ישכב	לא ישרי בארעיה	לא דמכין הינון	לא נייחין ולא שכדין	לא נייחין ולא שדכין
עד יאכל טרף	עד דיקטול קטול	עד דיקטלון קטול	עד דקטלין	עד זמן די תקטלון
		רב בעלי דבביהון	בעלי בביכון	בעלי דבביהון
ודם חללים ישתה	ונכסי עממיא יירת	ובזזות קטלילא ירתון	וישפכון אדם קטוליהון כמיא	וישפכון אדם קטילי סנאיהון כמיא

TH	Onq	PsJ	N
3			
No valen	Porque no agradan	Porque no surgen	Porque yo no veo
echicerías	los augures	observadores de serpientes	observadores de serpientes
ontra Jacob	a los de la Casa de Jacob	entre los de la Casa de Jacob	entre los de la Casa de Jacob
i conjuros	ni siquiera los adivinos son bien queridos	ni adivinos	ni adivinos
ontra Israel.	entre las multitudes de la Casa de Israel.	entre las multitudes de Israel.	entre los de la Casa de Israel.
A su tiempo	Entonces	En este tiempo	En este tiempo
e dirá a Jacob y a Israel	se dirá a Jacob y a Israel:	se dirá a la Casa de Jacob y a la Casa de Israel:	se dirá a la Casa de Jacob
			las cosas buenas y consolaciones
o que	¡Cómo	¡Qué loables son los signos y prodigios	que han de venir sobre vosotros
			y sobre los de la Casa de Israel.
			Dijo Balaam en su oráculo profético:
			¡Bienaventurados vosotros, oh justos!
Dios va a hacer.	ha actuado Dios!	que les hizo Dios!	¡Qué recompensa tan buena os está preparada delante de Yahwe
			para el mundo futuro!
4			
¡Ahí tenéis un pueblo!	He aquí que el pueblo	Este pueblo está solo	He aquí que el pueblo
Como una leona se alza,	descansa como el viejo león	descansa y reposa como el león en su poderío	reposa como el león
e yergue como un león.	y como el león se levanta.	y como el viejo león se levanta.	y como las leonas se levanta:
			Porque así como el león
			no reposa y no duerme
			hasta que come lo despedazado
			y bebe la sangre,
No se acostará	No reposará en la tierra	No duerme	así este pueblo
hasta que devore su presa	hasta que realice la matanza	hasta que haya matado	no reposa ni está tranquilo
		con gran matanza a sus enemigos	hasta que hayan matado
			a sus enemigos
hasta que beba la sangre de los muertos.	y herede los bienes de los pueblos.	y herede el botín de los muertos.	y haya derramado como agua la sangre de sus muertos

Num 24,3-5 (Cfr. Cap. IV)

TH	Onq	PsJ	N	440
3)				
וישא משלו ויאמר	ומטל מתליה ואמר	ונטל במתל נבותיה ואמר	ונטל במתל נבותה ואמר	ונטל במתל נביותיה ואמר
נאם בלעם בנו בער	אימה בלעם בר בעור	אימר בלעם בר בעור	אמר בלעם ב(רה) דפעור	אמ' בלעם ברא דבע'
נאם הגבר	ואימר גברא	ואימר גברא דיקיר מן אבוי	ואימר גברא דיקיר מן אבוי	אמר גברא דיקיר מן אהוי
שתם	דשפיר	דרזיא סתימיא		
		מה דאתכסי מן נבייא	מה דאכסי מן כל נבואה	מה דאתכסי מכל נביאיא
העין	חזי	הוה מתגלי ליה	אתגלי עלוי	איתגלי עלוי
		ועל דלא הוה גזיר נפיל על אנפוי		
		עד זמן דשרי מלאכא לקובליה		
4)				
נאם שמע אמרי	אימר דשמע מימר	אימר דשמע מימר	אימר דשמע מימר	אימר גברא דשמע ממלל
אל	מן קדם אל	מן קדם אלהא חייא	מן קדם ייי עליה	מן קד' ייי
אשר מחזה שדי יחזה	דחיזו מן קדם שדי חזי	דחזו מן קדם אל שדי הוה חמי	די חז(י)ו שדי הוה חז(י)	ודי חזא מן קדם שדי חזי
		וכד בעי דמתעלי ליה	וכד הוה חזי הוה משתטח על אפוי	וכד הוה בעי הוה נשתטח על אפוי
נפל	שכיב	הוה משתטח על אנפוי	ורזי	ורזי
		ורזיא סתימיא	נבואת	נבואתא
וגלוי עינים	ומתגלי ליה	מה דאתכסי מן נבייא	מתגלין לה	מתגלי' ליה
		הוה מתגלי ליה		
			והוה מתנבא על נפשיה	והוה מיתנבי על נפשי'
			דנפיל בחרבא	דהוא נפי בחרבא
			וסוף נבואתיה למתקיימה	וסוף נבואתא למיתקיימא
5)				
מה טבו אהליך יעקב	מא טבא ארעך יעקב	כמא יאוון הינון בתי מדרישיכון במשכנא	מא יאיין משכניהון דביית יעקב	מה טבין הינון משכנין
			בזכות משכניה דיתיב בהון ישראל אבוכון	די צלי בהון יעקב אבוהון
			כמה טבן ונחמו	
			ממריה עתיד מייתייה עליכון	
			דדביית יעקב	
			בזכות ב(תי) מדרשייה	
		די שמיש בהון יעקב אבוכון	דשמיש בהון ישראל אבוכון	
משכנתיך	בית משרך	וכמה יאי הוא משכן זמנא	מה יאי הוא משכן זימנא	ומשכן זמנא דעבדתון לשמי
			דשרי ביניכון דדבית יעקב	
		דמייצע ביניכון	ומשכניכון(כ)ון די חזור חזור לה	ומשכניכון חזור חזור לכון
		ומשכניכון דחזור חזור ליה		דבית ישר'
ראל	ישראל	בית ישראל	די דבית ישראל	

TH	Onq	PsJ	N
3			
Y alzó su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo profético y dijo:	Y pronunció su oráculo profético y dijo:
Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del varón	Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del varón	Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del varón que es más honorable que su padre, a quien los secretos escondidos, lo que fué ocultado a los profetas, se le reveló.	Oráculo de Balaam, hijo de Peor, oráculo del varón que es más honorable que su padre,
de ojos perefctos.	que ve agudamente.	Y porque no estaba circuncidado cayó sobre su rostro mientras que el ángel estuvo ante él.	(pues) lo que se ocultó a todos los profetas, se le reveló a él.
4			
Oráculo del que oye las palabras de Dios, del que ve las visiones del Todopoderoso,	Oráculo del que ha oído una palabra de delante de Dios, del que ha visto una visión de delante de Sadday.	Oráculo del que ha oído una palabra de delante del Dios vivo, del que ha visto una visión de delante de Sadday.	Oráculo del que ha oído una palabra de delante de Yahweh el Altísimo, del que ha visto una visión de Sadday.
que cae	Se prosternó	Y mientras pedía que se le revelase a él, estaba prosternado sobre su rostro,	Y mientras estaba viendo, estaba prosternado sobre su rostro,
y se le abren los ojos.	y se le reveló.	y los secretos ocultos, lo que se escondió a los profetas, se le reveló a él.	y los secretos de la profecía le fueron revelados,
			y profetizó sobre sí mismo que caería a filo de espada, profecía que había de cumplirse posteriormente.
5			
¡Qué hermosas son tus tiendas, oh Jacob!	Cuán hermosa es tu tierra, Jacob	Cuán bellas son vuestras escuelas, por las tiendas	Cuán bellas son las tiendas de la Casa de Jacob, por mérito de las tiendas en las que habitó Israel, vuestro padre.
			Cuán hermosas y consoladoras son las palabras que os han de dirigir, los de la Casa de Jacob, por mérito de las escuelas
		en las que sirvió Jacob, vuestro padre.	en las que sirvió Israel, vuestro padre.
tus moradas,	La casa de tu descanso,	Cuán bella es la tienda de la reunión que se despliega entre vosotros,	Cuán bella es la tienda de la reunión que acampa entre vosotros,
		y sus tiendas a su alrededor, Casa de Israel.	los de la Casa de Jacob, y vuestras tiendas a su alrededor, los de la Casa de Israel.
oh Israel!	Israel.		

	TH	Onq	PsJ	N	440
6)	כנחלים נטיו	כנחלין דמדברין	כנחלין דמיין דמתגברין	כנחלין מתגברין	כנחלי׳ מיתגברין
			כן הינון בית ישראל	כדן יהוון ישראל	כין יהוון ישר׳
			יתבין עדרין עדרין		
			מתגברין באולפן אורייתא	מתגברין על בעלי דבביכון	מתגברין על בעלי דבביהון
	כגנת עלי נהר	כגינת שקיא על פרת	והי כגנין שתילין על פרקטוני נהרין	כגינין שתילין על מבועין דמיין	וכגנין שתילין על מבועין דמיין
			כן הינון תלמידיהון	כדן יהוון קורייהון	כד יהון קרייתהו׳
			חבורן חבורן בבית מדרישיהון	מפקן חכימין ובני ארייה	
	כאהלים	כבוסמיא	זיו אפיהון ינהר כזיו רקיעין	כש(מיית)	והיך שמיא
			די ברא ה׳ ביום תניין לבריאת עלמא	דמתח (ייי) לבית שכינה לה	דמתח מימרא דייי לבית שכינה ליה
	נטע יהוה	דנצב יוי	ומתחינון ליקר שכינתא	כדן יהוון ישראל	כן יהוון ישר׳
			רמין ומנטלין על כל אומיא	חיין וקיימין לעלם	חיין וקיימין עד לעלם
	כארזים עלי מים	כארזין דנציבין על מיא	כארזיא דליבנוס על מבועי מיין	יאין ומשבחין כארזייה דמיין	יאין ומשבחין כארזיא דמיין
				ומשבחין ומנטלין בבריותה	ומנטלי׳ ברביותה
7)	יזל מים מדליו	יסגי מלכא דיתרבא	יקום מנהון מלכהון	יקום מלכיהון מן ביניהון	יקום מלכיהון לבניהון
			ופרוקהון מנהון ובהון יהוי	ופרוקהון מנהון יהוי	ופרוקהון מנהון ובהון יהוי
				יכנש להון גלותהון	ויהוי מכנש להון גלותהון
				מן מדינת בעלי דבביהון	מן מדינתא בעלי דבביהון
	וזרעו	מבנוהי	וזרעית בנוי דיעקב	ובנוי	ובניהון
	במים רבים	וישלוט בעממין סגיאין	ישלטון בעממין סגיאין	ישלטון באומין סגין	ישלטון באומיא
			קמאה דימלוך עליהון		
			יגיח קרבא בדבית עמלק		(דעמלקאה)
	וירם מאגג מלכו	ויתקף מאגג מלכיה	ויתרומם על אגג מלכהון	יתקף מן שאול (ד)ה(ב) על אגג מלכיהון דעמלקיי	ותקף מן שאול די חס על אגג מלכיהון
			ובגין דיחוס עלוי		
	ותנשא מלכתו	ותינטל מלכותיה	יתנטל מניה מלכותיה	ויתרומם מלכותיה דמלכא משיחה	ותתרב מלכותיה דמלכא משיחא
8)	אל מוציאו	אל דאפיקינון	אלהא דאפיקינון	אלה די אפק יתהון	אלהא דיפרק ואפיק יתהון
	ממצרים	ממצרים	פריקין ממצרים	פריקין מן מצרים	פריקין מארע׳ דמצר׳
	כתועפת ראם לו	תוקפא ורומא דלליה	תוקפא ורומא תושבחתא וגבורתא דלליה	תקפה ותושבחתה ורוממותה די(ד)ה אינון	תוקפא ותושבחא ורוממותא דידיה
	יאכל	ייכלון בית ישראל	ישיצי	יאכלון בני ישראל	יכלין בני ישר׳
	גוים צריו	נכסי עממיא סנאיהון	ית אומיא בעלי דבביהון	נכסי אמיה בעלי דבביהון	באת בעלי דבביהון
	ועצמתיהם יגרם		ותוקפיהון יחבר	וגוברהון יקטלון	
	וחציו ימחץ		וגירי מחוות פורענותיה יגרי בהון		
		ובביזת מלכיהון יתפנקון			
		וארעתהון יחסנון	וישיצינון	וקורייהון יטלון ויפלגון	וקירייתהון יפלגון
					וגיבריהון יקטלון ומותריהון יפלגון
9)	כרע שכב כארי	ינוח ישרי בתקוף כאריא	נייחין ושריין כאריא	נייחין ושרין כאריה	הא עמא האלי׳ כאריא שרין
	וכלביא	וכליתא	וכליתא דכד דמיך	וכאריוותה	וכארותא מיתגברין
	מי יקימנו	לית דיקימיניה	מאן יקמיניה	ולית אומה ומלכו דתקום לקב(ליהון)	
	מברכיך ברוך	בריכך יהון בריכין	מברכיהון יהון בריכין	מן דמברך יתהון יהוי מברך	מן דבריך יתכון יהוי מבורך
			כמשה נבייא ספריהון דישראל		כמשה נבייא ספרהון דישר׳
	וארריך ארור	וליטך יהון ליטין	ומלטטיכון יהון ליטין	ומן דלייט יתהון יהוי ליט	ומן דלייט יתכו׳ יהוי ליט
			כבלעם בר בעור	כבלעם בר בעור	

	TH	Onq	PsJ	N
6				
	Como torrentes dilatados,	Como torrentes que se desbordan,	Como torrentes que se desbordan, así los de la Casa de Israel habitan en rebaño sobresaliendo en la enseñanza de la Ley.	Como torrentes debordados, así Israel desbordará sobre vuestros enemigos.
	Como jardines junto al río,	como jardines regados junto al Eufrates,	Y como jardines plantados junto a las fuentes de los ríos, así estarán sus discípulos unidos en sus escuelas.	Y como jardines plantados junto a fuentes de agua, así serán sus ciudades produciendo sabios e hijos de la Ley.
	Como áloes que Yahweh plantó,	Como aromas que Dios plantó,	El esplendor de sus rostros lucirá como el esplendor del firmamento que Dios creó el día segundo de la creación del mundo, y extendió para Gloria de su Sekiná:	Como los cielos que Yahweh ha extendido para casa de su Sekiná, así Israel vivirá y perdurará por siempre,
	como cedros junto a las aguas.	como cedros plantados junto a las aguas.	elevados y ensalzados sobre todos los pueblos, como los cedros del Líbano plantados junto a fuentes de agua.	hermoso y famoso como los cedros de agua, y famoso y ensalzado entre sus cristuras.
7				
	Agua rebosará de sus cubos	Crecerá el Rey que será ungido	Surgirá de ellos su Rey y su Libertador será de ellos y entre ellos estará,	Surgirá de entre ellos su Rey y su libertador será de ellos.
	y su simiente estará en aguas abundantes. Su rey	de entre sus hijos y dominará en muchos pueblos. Su rey	y la descendencia de los hijos de Jacob dominará en muchos pueblos. El primero que reinará sobre ellos entablará batalla con la Casa de Amaleq	El les reunirá sus cautivos de las provincias de sus enemigos, y sus hijos dominarán en muchas naciones.
	es más fuerte que Agag	será más fuerte que Agag,	y será exaltado sobre Agag, el rey de ellos, pero porque se apiadó de él	Será más fuerte que Saúl,
	y será enaltecido su reino.	le será arrebatado su reino.	se le quitará su reino.	que se apiadó de Agag, rey de los amalecitas, y será exaltado el reino del Rey Mesías.
8				
	Dios lo sacó de Egipto es para él como los cuernos del búfalo.	De Dios que los sacó de Egipto, son el poder y la majestad.	De Dios que los sacó libres de Egipto, el poder, la majestad y la alabanza y la fuerza.	De Dios, que los sacó libres de Egipto, son el poder, la alabanza y la majestad.
	Devorará las naciones que le son enemigas, quebrantará sus huesos y sus flechas los atravesarán.	Comerá la Casa de Israel las riquezas de los pueblos que le odian y se deleitará con el botín de sus reyes y poseerá su tierra.	Destruirá las naciones de sus enemigos y a sus valientes quebrantará, y les lanzará las flechas del castigo de su venganza y los destruirá.	Comerán los hijos de Israel las riquezas de los pueblos, sus enemigos, y a sus valientes matarán, y llevarán y dividirán sus ciudades.
9				
	Se agazapa y se echa como un león y cual leona ¿quién lo desafiará?	Reposa y descansa fuerte como el león, y como el viejo león no hay quien lo despierte.	Reposan y descansan como el león y como el viejo león que, cuando duerme, ¿quién lo despertará?	Reposan y descansan como el león y como las leonas, y no hay pueblo ni reino que se levante contra ellos.
	Quienes te bendigan sean benditos,	Quienes te bendicen serán bendecidos	Quienes los bendicen serán bendecidos, como Moisés el Profeta, el Escriba de Israel;	El que los bendice será bendecido
	quienes te maldigan sean malditos.	y quienes te maldicen serán maldecidos.	y quienes los maldicen serán maldecidos, como Balaam, hijo de Beor.	y el que los maldice será maldecido.

Num 24,15-19

TH	Onq	PsJ	N	440
15) וישא משלו ויאמר	ונטל מתליה ואמר	ונטל מתל נבוחיה ואמר	ונטל במתל נבחיה ואמר	ונטל במתל נביותיה ואמר
נאם בלעם בנו בעור	אימר בלעם בר בעור	אימר בלעם בר בעור	אמר בלעם ברה בעור	אמר בלעם בר פעור
ונאם הגבר	ואימר גבריא	ואימר גבריא דיקיר מן אבוי דרזיא סתימיא	אמר גברה דיקיר מן אבוי	ואמר גברא דיקיר מן אחוי
שתם העין	דשפיר חזי	מה דאתכסי מן נבייא	מה דאתכסי מן כל נבייאה	מה דאתכסי מן כל מבייא
		הוה מתגלי ליה	יתגלי עלוי	אתגלי עלוי
16) נאם שמע אמרי	אימר דשמע מימר	אימר דשמע מימר	אמר דשמע מימר	אמר גברא דשמ' ממלל
אל	מן קדם אל	מן קדם אלהא	מן קדם ייי	מן קדם ייי
וידע דעת	וידע מדע	וידע שעתא דרתח ביה	וידע דיעה	וידע דיעה
עליון	מן קדם עלאה	אלהא עלאה	מן קדם עליה	מן קדם עלייה
מחזה שדי יחזה	דחיזו מן קדם שדי חזי	דחיזו מן קדם שדי חמי	וחזיו שדי הוה חזי	דחזו מן קד' שדי הוה חזי
		וכד הוה בעי דיתגלי ליה	וכד הוה בעי	וכד הוה בעי
נפל	שכיב	הוה משתטח ונפל על אפוי	הוה משתטח על אפוי	הוה משטתח על אפוי
		ורזיא סתימיא	ורזי	ורזי
		מה דאתכסי מן נבייא	נבואתיה	נבואת'
וגלוי עינים	ומתגלי ליה	הוה מתגלי ליה	מתגליין ליה	מתגלין ליה
			והוה מתנבא על נפשיה	והוה מתנבי על נפשיה
			דהוה נפל בחרבה	דהוא נפיל בחרבא
			וסוף נבואתיה למתקיימה	וסוף נביותיה למתקיימ'
17) אראנו ולא עתה	חזיתיה ולא כען	חמי אנה ליה ולית כדון	חמי אנה ליה ולית כדון	חמי אנא ליה ולית הוא כדון
אשורנו	סכיתיה	מסתכל אנא ביה	מסתכל אנא ביה	ומסתכל אנא ביה
ולא קרוב	וליתוהי קריב	וליתיה מקריב	ולית ה(ו)א קריבה	ולית הוא קריבא
דרך כוכב מיעקב	כד יקום מלכא מיעקב	כד ימלוך מליך תקיף מדבית יעקב	עתיך מלך למקום מן דבית יעקב	עתיך למקם מלך מדבית יעקב
וקם שבט	ויתרבא משיחא	ויתרבי משיחא ושבט תקיף	ופרוק ושליט	ופריק ושליט
מישראל	מישראל	מישראל	מן דבית ישראל	מדבית ישר'
ומחץ פאתי מואב	ויקטיל רברבי מואב	ויקטל רברבני מואבאי	ויקטל תקיפי מואביי	ויקטול תקיפי מואבאי
וקרקר כל בני שת	וישלוט בכל בני אנשא	וירוקן כל בנוי דשת	וישיצי כל בנוי דשת	וירוקן וישיצי כל בני מדינחא
		משיריתיה דגוג דעתידין למסדרא סדרי קרבא בישראל ולפלון פגריהון כלהון קדמוי	וירוקן מרי נכסייה	
18) והיה אדום ירשה	ויהי אדום ירותא	ויהוון אדומאי תריכין	ות(י)הוי א(ד)ום ירתו	ויהי אדום ירתי
והיה ירשה שעיר	ויהי ירותא שעיר	ויהוון תריכין בני דגבלא	ויהווי טורא דגבלה ירתו	טורא דגבלא
איביו	לבעלי דבבוהי	מן קדם ישראל סנאיהון	לבעלי דבבוי	לבעלי דבביהון
וישראל עשה חיל	וישראל יצלח בנכסין	וישראל יתקפון בנכסין וירתונון	וישראל יצלחון בנכסין סגין	וישרי יתגברון בחיל תקיף
19) וירד מיעקב	וייחות חד מדבית יעקב	ויקום שליט מדבית יעקב	עתיד מלך למקום מן דבית יעקב	עתיד מלך למיקם מדבית יעקב
ווהאביד שריד	ויוביד משיזיב	ויוביד וישיצי שיזבותא דמשתייר מן קוסטנטיני	וישיצי מן דמתחייב מן	וישיצי ית כל מה דמשתייר מן
מעיר	מקרית	קרתא חייבתא	כרכה חייבא היא	כרכא חייבא דהיא רומי
	עממיא	ויצדי ויחרוב כרכא מרודא דקיסרון תקוף קרוי עממיא		

TH

15
Y pronunció su oráculo y dijo:
Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del varón

de ojos perfectos.

16
Oráculo del que escucha palabras
de Dios
y tiene conocimiento
del Altísimo,
contempla visiones del Todopoderoso,

cae

y sus ojos se abren.

17
Yo lo veo, mas no ahora;
lo contemplo, mas no de cerca.
Avanza la estrella de Jacob,
se alza el cetro
de Israel.
Machaca las sienes de Moab
el cráneo de todos los hijos de Set.

18
Edom será conquistado,
conquistado también Se'ir,
su enemigo:
Israel demuestra su poder.

19
Un dominador saldrá de Jacob
y hará perecer a los supervivientes

de 'Ar.

Onq

Y pronunció su oráculo y dijo:
Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del varón

que ve agudamente.

Oráculo del que ha oído una palabra
de delante de Dios
y ha tenido conocimiento
de delante del Altísimo,
del que ha visto una visión de delante de Sadday.

Se postró

y se le reveló a él.

Lo veo, y no ahora;
lo espero, pero no está cercano.
El Rey surgirá de Jacob
y será ungido Mesías
de Israel.
Y matará a los príncipes de Moab
y dominará en todos los hijos de los hombres.

Y será Edom país conquistado
y será Se'ir país conquistado
para sus enemigos,
e Israel prosperará con riquezas.

Y uno descenderá de los de la Casa de Jacob
y destruirá y exterminará

las ciudades

de los gentiles.

PsJ

Y pronunció su oráculo profético y dijo:
Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del varón que es más honorable que su padre:
a quien los secretos ocultos,
lo que se ocultó a los profetas,
se le reveló.

Oráculo del que ha oído una palabra
de delante de Dios
y conoce la hora en que se enfureció contra él
el Dios Altísimo,
del que ha visto una visión de delante de Sadday.
Y cuando estaba pidiendo
que se le revelara,
estaba postrado y caía sobre su rostro,
y los secretos ocultos,
lo que se ocultó a los profetas,
se le estaba revelando.

Lo veo, pero no está ahora;
yo lo contemplo, pero no está cercano.
Reinará un rey fuerte de los de la Casa de Jacob
y será ungido Mesías, y un cetro fuerte
de Israel.
Y matará a los príncipes de Moab
y vaciará a todos los hijos de Set,
los campamentos de Gog
que preparan la batalla contra Israel;
pero los cadáveres de todos ellos caerán ante él.

Y los Idumeos serán expulsados
y los hijos de Gabla serán expulsados
de delante de Israel su enemigo,
e Israel se hará fuerte con riquezas y los conquistará

Surgirá un príncipe de los de la Casa de Jacob
y destruirá y exterminará el resto que haya quedado
de Constantinopla,
la ciudad pecadora,
y devastará y desolará la ciudad rebelde, Cesarea,
la más fuerte de las ciudades gentiles.

N

Y pronunció su oráculo profético y dijo:
Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del varón que es más honorable que su padre,

(pues) lo que se ocultó a todos los profetas
se le reveló a él.

Oráculo del que ha oído una palabra
de delante de Yahweh
y ha tenido conocimiento
de delante del Altísimo
y ha visto una visión de Sadday.
Y cuando estaba pidiendo
(una revelación)
estaba postrado sobre su rostro,
y los secretos
de su profecía
se le revelaron.
Y profetizó sobre sí mismo
que caería a filo de espada,
profecía suya que había de cumplirse posteriormente.

Yo lo veo, pero no está ahora;
yo lo contemplo, pero no está cercano.
Un rey surgirá de los de la Casa de Jacob,
y un redentor y un jefe
de los de la Casa de Israel.
Matará a los poderosos de los Moabitas
y exterminará a todos los Set
y vaciará a los detentores de las riquezas.

Y será Edom país conquistado
Y será la montaña de Gabla país conquistado
para sus enemigos,
e Israel prosperará con muchas riquezas.

Surgirá un rey de los de la Casa de Jacob
y exterminará al que haya pecado

de
la ciudad pecadora, a saber...

440	N	PsJ	ONQ	TH
וחמא ית עמלקאה ונטל במתל נבוהי ואמר	וחמא ית עמלקאה ונטל במתל נבוהה ואמר	וחמא ית דביתּ עמלך ונטל מתל נבוהיה ואמר	וחזא ית עמלקאה ונטל מתליה ואמר	20) וירא את עמלק וישא משלו ויאמר
שירוי אומיא דסדרו קרבא כל קבל ישרי הינון דבית עמלק ובעקבא בסוף יומיא אינון עתידין (?)מסדרה לקבליהון סדרי קרבה הינון יסדרו לקיבליהון סידרי קרבא	שרוי אומיה דסדרו (קרבה) עם ישראל עמלקיי ובעקבה ביומוי דגוג ומגוג	שירוי אומיא דאגיחו קרבא בדבית ישראל היכון דבית עמלק וסופיהון ביומי מלכא משיחא למסדרא סדרי קרבא עם כל בני מדינחא עם דבית ישראל	ריש קרביא דישראל הוה עמלק	ראשית גוים עמלק
וסופיהון לאבדן יהוי ואובדניהון עד לעלם	וסופיהון לאבדן יהוי וא(ב)דנהון עד לעולם	ברם סופיהון דאליין ודאליין עד עלמא יהוי לאובדנא	וסופיה לעלמא ייבד	ואחריתו עדי אבד
וחמא ית שלמיא ונטל במתל נבוהיה ואמר מה תקיף מישרורייך ושוות כבקרת בית מדורך	וחמה ית שלמייה ונטל במתל נבוהה ואמר מה תקיף הוא משרוריך ושוית בנקרא דכיפה ית מדורך	חמא ית יתרו דמתגייר ונטל מתל נבוהיה ואמר מה תקיף הוא משרורייך די שוית בנקריא דטינריא מדורך	וחזא ית שלמאה ונטל מתליה ואמר תקיף בית מותבך ושו ברכך תקיף מדורך	21) וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך
ארום אין יהוי שלמיא לביזא עד כען אתוריא עתיד קאים שבי יתך	ארום אן יהווי שלמיה לביזה עד כען אשוריי משבי יתך	ארום אין יתגזר למהוי לבזתא בנוי דשלמיא עד כדון ייתי סנחריב מלכא דאתור וישבי יתך	ארי אם יהי לשיצאה שלמאה עד מא אתוראה יושבינך	22) כי אם יהיה לבער קין עד מה אשור תשבך
ונטל במתל נבוהה ואמר אלווי מן ייחי כד ישווי מימרא דייי	ונטל מתל נבוהיה ואמר אלוויי מן ייחי ביומיא האינון כד ישווי ייי תקוף רוגזיה למתפרעה מן רשיעיה	ונטל מתל נבוהיה ואמר ולי מאן יתקיים בזמן דיתגלי מימרא דה' למתן אגר טב לצדיקיא ולמתפרעא מן רשיעיא ומכתת אומיא ומלכיא ומגרי אליין באליין	ונטל מתליה ואמר וי לחיבייא דייחון כד יעביד אלהא ית אלין	23) וישא משלו ויאמר אוי מי יחיה משמו אל
ויפקון אולרוסין סגיין בלברניא מן מדינת' איטליא וישעבדון אתוריא ויצערון כל בני עבר נהרא ברם סופיהון דאיליין ודאילין לאובדן יהוי ואובדנא עד לעלם	יפקון אוכלוסין סגין (בלברנייה עזי) לשון מן מדינת (איטליא) דהיא ויצטרפון עמהון לגיונין סגין מן (דרומי) ויצערו עמהון ליגיונין סגין מן דרומאי וישעבדון אתורייה ויצערון עבר נהרא וסופיהון לאבדן יהוון ואבדנהון עד לעולם	ויצטרפון בלגיונין דיפקון מן רומי וקוסטגטיני ויצערון לאתוראי וישעבדון כל בנוי דעבר ברם סופהון דאליין ואליין למיפל ביד מלכא משיחא ויהוון עד עלמא לאובדנא	וסיען יצטרחן מרומאי ויעבון לאתור וישעבדון לעבר פרת ואף אינון לעלמא ייבדון	24) וציים מיד כתים ועבו אשור ועבו עבר וגם הוא עדי אבד

TH	Onq	PsJ	N
20			
Y vió a Amaleq	Y vió a los amalecitas	Y vió a los de la Casa de Amaleq	Y vió a los amalecitas
y pronunció su oráculo y dijo:	y pronunció su oráculo y dijo:	y pronunció su oráculo profético y dijo:	y pronunció su oráculo profético y dijo:
Primero entre los pueblos	El inicio de las guerras	el primero de los pueblos que entabló batalla	El primero de los pueblos que entablaron (combate)
	de Israel	con los de la Casa de Israel	con Israel
es Amaleq;	fue Amaleq,	fueron los de la Casa de Amaleq.	fueron los amalecitas.
		Pero finalmente, en los días del rey Mesías,	Pero al final, en los días de Gog y Magog,
		dispondrán los cuadros de combate	dispondrán contra ellos los cuadros de combate.
		con los hijos de Oriente contra los de la Casa de Israel.	
pero su destino,	pero su fin (de Amaleq)	Pero el final de unos y otros	Pero su final será la destrucción
una ruina perpetua.	será la destrucción para siempre.	será el ser destruídos para siempre.	y su destrucción será para siempre.
21			
Y vió a los quineos	Y vió a los salmeos	Y vió a Jetró, que se había hecho prosélito,	Y vió a los salmeos
y alzó su oráculo y dijo:	y pronunció su oráculo y dijo:	y pronunció su oráculo profético y dijo:	y pronunció su oráculo profético y dijo:
Fuerte es tu morada,	Es fuerte tu casa	¡Cuán fuerte es tu campamento,	¡Cuán fuerte es tu campamento,
y tu nido colgado de la peña.	y has puesto tu morada en una ciudad fortificada.	pues has puesto tu morada en la hendidura de las rocas!	pues has puesto tu morada en la hendidura de las rocas!
22			
Pero	Pero	Pero no será deceretado	Pero
Qayim no será devastado	los salmeos no serán destruídos	que los hijos de los salmeos sean despojados	los salmeos no serán despojados
hasta que Asur	hasta que los asirios	hasta que venga Senaquerib, el rey de Asiria,	hasta que los asirios
te conduzca cautivo.	te lleven cautivo.	y te lleve cautivo.	te lleven cautivo.
23			
Y pronunció su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo y dijo:	Y pronunció su oráculo profético y dijo:	Y pronunció su oráculo profético y dijo:
¡Ay, quién vivirá	¡Ay de los pecadores que vivan	¡ay del que viva en el tiempo	¡Quién viviera en aquellos días
cuando Dios haga esto!	cuando Dios haga estas cosas!	en que se revele la Palabra de Dios	cuando Yahweh ponga su vehemente cólera
		para dar buena recompensa a los justos	a tomar venganza de los malos
		y a tomar venganza de los malos	y a dar la recompensa de los justos,
		y aplaste naciones y reyes	y cuando enfrente unos reinos contra otros!
		y se enfrente a unos contra otros!	
24			
Vendrán	Y se desplegarán los ejércitos	Y se desplegarán los ejércitos de armas afiladas	
		y saldrán muchas multitudes	Saldrán muchas multitudes,
navíos		en barcos liburnos	insolentes de lengua, en barcos liburnos
del lado de Kittim		del país de Italia	de la región de Italia, que es...
	de los romanos	y se unirán con las legiones que salen de Roma	y a ellas se unirán muchas legiones de los (romanos)
		y de Constantinopla	
y oprimirán a Asur	y humillarán a Asur	y oprimirán a los asirios	y subyugarán a los asirios
y afligirán a Eber,	y subyugarán a Transeufratina.	y subyugarán a todos los hijos del otro lado.	y oprimirán el otro lado del río.
pues él también será	Pero también ellos	Pero el fin de unos y otros	Y su fin
		será caer por manos del Rey Mesías,	será la destrucción
una ruina perpetua.	serán destruídos para siempre.	y serán destruídos para siempre.	y su destrucción será para siempre.